جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۱۵ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ
ڈیڑھ روپے

جلد ۸۴ | بابت ماہ جنوری ۱۹۸۷ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریاگنج، نئی دہلی ۲

شذرات

۱۹۸۶ء کا نوبل امن انعام ایلی وائزل کو ملا ہے جو اس وقت بوسٹن یونی ورسٹی میں فلسفہ اور اخلاقیات کے پروفیسر ہیں۔ وہ ۱۹۲۸ء میں رومانیہ کے علاقے ٹرانسلوینیا میں پیدا ہوئے تھے۔ ۱۹۴۴ء میں جب ان کی عمر پندرہ برس کی تھی وہ اور ان کا پورا خاندان آشوٹس میں لایا گیا جہاں نازیوں نے ہزاروں یہودیوں کو جو وہاں کیمپ میں موت کے گھاٹ اتارنے کے لیے جمع کیے گئے تھے جلاکر خاکستر کر دیا۔ اپنے خاندان میں یہی ایک تھے جو نہ معلوم کیسے اس قتل عام میں بچ گئے۔ دوسری جنگ عظیم جب ختم ہوئی تو وہ پیرس میں تھے۔ پیرس میں ان کی تعلیم ہوئی اور سوربورن یونی ورسٹی سے وہ فارغ التحصیل ہوئے۔ ۱۹۵۶ء میں وہ امریکہ آئے اور انھوں نے یہیں کی شہریت اختیار کر لی۔ ایک عرصے تک وہ بین الاقوامی صحافت اور اسرائیل اور اقوام متحدہ کے بعض جرائد سے وابستہ رہے۔ وہ کئی ایسی کتابوں کے مصنف ہیں جن کا خاص موضوع سوویٹ یونین کے یہودی اور جرمن یہودیوں کے وہ تاریک شب و روز ہیں جو نازی حکومت کے بے پناہ مظالم کے سلسلے میں ان پر گذرے۔

لندن آبزرور (۱۹ اکتوبر) کے مضمون نگار نے اس امر پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ آخر ایلی وائزل کو ادب کا نوبل انعام ملنے کے بجائے امن کا نوبل انعام کیوں ملا ہے اور یہ تعجب اپنی جگہ بجا ہے۔ یہودیوں پر ہٹلر کے دردناک مظالم پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور یہودیوں کے مصائب بےشمار کتابوں اور رسالوں کا موضوع رہے ہیں، اور وائزل کو اس موضوع پر لکھنے والوں میں "ملک المصنفین"

کا مرتبہ حاصل ہے۔ انھوں نے ابلاغ و ترسیل کے جدید وسائل کا پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے اور یہودیوں پر دوسری جنگ عظیم کے دوران نازیوں کے ہاتھوں جو کچھ بیتی اس سب کو بار بار دہرا کر دنیا والوں خاص طور پر یہودیوں کے ذہنوں میں زندہ رکھا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو انھوں نے مشرقی یورپ کے ان قدیم داستان گو ربیوں کا رول ادا کیا ہے جو شہر شہر اور قریہ قریہ گھوم پھر کر یہودیوں کو نمود اور کبالہ کے قصے سنایا کرتے اور ان کے ایمان کو تازہ رکھتے تھے۔

اوسلو میں ۱۰ دسمبر کو ایلی وائزل نے اپنا انعام وصول کرتے وقت جو تقریر کی اس میں انھوں نے اپنی یہودیت کو چھپایا نہیں ہے، بلکہ بعض فقروں سے ان کی ترجیحات اور جانبداری ظاہر ہے۔ اسی لیے آبزرور کے مضمون نگار کی طرح ہمیں بھی حیرت ہے کہ آخر کس لحاظ سے وہ نوبل امن انعام کے مستحق تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی اس تقریر میں جہاں یہود اور اسرائیل کے لیے ان کی جانبداری واضح ہے وہاں انھوں نے دنیا کے دوسرے مسائل اور دوسری جماعتوں اور قوموں کے حقوق انسانی کا ذکر کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ ہمیں مظلوموں کی آواز بن جانا چاہیے، خواہ مظلوم کہیں بھی ہوں۔ وہ اپنی تحریروں اور تقریروں میں یہودی کو مظلوم کے مترادف قرار دیتے رہے ہیں، لیکن وہ اس سلسلے میں اسرائیل اور اردن کے مغربی کنارے کے علاقے کے عرب مظلوموں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ فلسطینیوں کا ذکر تو کرتے ہیں اور ان کے مسئلہ کے جلد از جلد حل کے خواہاں ہیں لیکن ان کے تشدد و دہشت پسندی کے شاکی ہیں، اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اسرائیل کی اپنی بنیاد ہی میں تشدد اور دہشت پسندی شامل ہے، ابھی لوگوں کے ذہنوں میں بیروت میں اسرائیل کے تشدد، دہشت پسندی اور ظلم کی داستان تازہ ہے، لیکن وائزل نے اسے بھلا دیا ہے۔ انھیں ٹیونس کے فلسطینی کیمپ پر اسرائیل کی اندھادھند بمباری بھی یاد نہیں ہے ـــــ بہر حال ذیل میں ہم وائزل کی تقریر کا اردو ترجمہ درج کرتے ہیں جس میں اس کے تحفظاتِ ذہنی سے قطع نظر کچھ ایسی باتیں بھی ہیں جو اعلا اخلاقی اقدار کی یاد دلاتی ہیں اور جن سے مظلوموں کے لیے خواہ وہ کسی نسل، رنگ، ملک اور قوم کے ہوں، محبت اور ہمدردی ایثار و قربانی کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔

"آپ نے آج مجھے جو اعزاز بخشا ہے اسے میں کمال انکساری سے قبول کرتا ہوں۔ مجھے معلوم ہے کہ اس اعزاز کے لیے میرا انتخاب صرف میری اپنی کسی برائی کی وجہ سے نہیں ہے۔ اس سے میں خوف زدہ بھی ہوں اور خوش بھی۔ خوف زدہ اس لیے ہوں کہ خیال آتا ہے کہ کیا میں ان بے شمار انسانوں کی نمائندگی کا مستحق ہوں جو اب اس دنیا میں نہیں ہیں۔ کیا مجھے اس کا حق ہے کہ میں ان کی طرف سے آج عزت افزائی کی اس علامت کو قبول کر واں؟ نہیں، مجھے اس کا کوئی حق نہیں۔ یہ بے ادبی ہوگی۔ کوئی اب ان کی ترجمانی نہیں کر سکتا جو اب اس دنیا میں نہیں رہے، کوئی اب ان کے برباد خوابوں اور ناکام تمناؤں کی تعبیر پیش نہیں کر سکتا۔ خوش اس لیے ہوں کہ میں کہہ سکتا ہوں کہ مجھے جو اعزاز ملا ہے وہ ان سب کا ہے، ان سب کی اولاد کا اعزاز ہے جو مرنے سے بچ گئی اور پھر ہمارے توسط سے اس یہودی قوم کا ہے جس کی تقدیر کو میں نے ہمیشہ اپنی تقدیر تصور کیا ہے۔

"مجھے یاد ہے: یہ کل کی بات ہے یا نامعلوم زمانوں سے قبل کی کہ ایک یہودی بچے کو پتا چلا کہ چاروں طرف رات کے اندھیروں کی حکمرانی ہے۔ مجھے اس کی حیرانی و پریشانی کا سماں یاد ہے۔ یہ سب نہایت سرعت کے ساتھ ہوا۔ یہودی باڑے، جلا وطنی، سیل بند مویشیوں کی گاڑیاں، آگ کے دیوی دیوتا جن کی قربان گاہ پر ہماری قوم کا ماضی اور انسان کا مستقبل ذبح کیے جانے والا تھا۔ مجھے یاد ہے: اس نے اپنے باپ سے پوچھا تھا "کیا یہ سب سچ ہے؟ یہ بیسویں صدی ہے، عہد وسطی نہیں ہے۔ لوگ کیسے ان گھناؤنے جرائم کو برداشت کریں گے؟ کیسے دنیا یہ سب دیکھ کر خاموش رہے گی؟"

"اور اب وہ بچہ مجھ سے مخاطب ہوتا ہے: "مجھے بتائیے کہ آپ نے میرے مستقبل کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ آپ نے اپنے ساتھ کیا کیا؟" اور میں اس سے کہتا ہوں کہ میں نے کوشش کی ہے، میں نے کوشش کی ہے کہ ان دنوں کی یاد تازہ رکھوں، میں نے کوشش کی ہے کہ ان سے لڑوں جو انھیں بھلانا چاہیں، کیوں کہ اگر ہم ان دنوں کو بھلا دیں تو گویا ہم بھی مجرموں کے ساتھی ہیں، ہم بھی مجرم ہیں۔ اور پھر میں نے اس کو بتایا کہ ہم لوگ کس قدر سادہ لوح

تھے، دنیا ــ سب کچھ جانتی تھی لیکن خاموش تھی، اور یہی وجہ ہے کہ میں نے اپنے آپ سے یہ عہد کیا کہ یہاں نہیں اور جب کبھی انسان کو دکھ، مصیبت اور ذلت کا سامنا ہوگا، میں چپ نہ بیٹھوں گا۔ یہ مناسب نہیں کہ ہم غیر جانب دار رہیں، غیر جانبداری سے تو ظالم ہی کی مدد ہوتی ہے، اس سے مظلوم کو کوئی سہارا نہیں ملتا، خاموشی سے تو دکھ دینے والے کی ہمت افزائی ہوتی ہے، اس سے دکھیاروں کا کوئی بھلا نہیں ہوتا۔

"کبھی کبھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم مداخلت کریں۔ جب انسانی زندگیاں خطرے میں ہوں، جب انسانیت کے وقار کے ختم ہونے کا اندیشہ ہو، قومی سرحدوں اور قوموں کے نازک احساسات کا لحاظ و خیال بے معنی ہو جاتا ہے؛ جہاں کہیں بھی نسل، مذہب یا سیاسی خیالات کی بنا پر انسانوں پر مظالم ڈھائے جائیں، تو پھر اس وقت اسی مقام کو دنیا کی توجہ کا مرکز بن جانا چاہیے۔

"چوں کہ میں یہودی ہوں اور اپنی قومی تاریخ و روایات میں میری جڑیں مضبوطی سے جمی ہوئی ہیں، اس لیے یہ حقیقت ہے کہ میری اولین توجہ کی مستحق یہودیوں کی ضرورتیں، اندیشے اور مہلکے ہیں، اور چوں کہ میں ایک مظلوم و مجروح پیڑھی سے تعلق رکھتا ہوں، وہ جسے یہودی قوم کی بے کسی و بے بسی کے المناک تجربے سے گذرنا پڑا، اس لیے یہ ایک غیر فطری بات ہوگی اگر میں یہودی قوم کی ترجیحات کو اپنی ترجیحات نہ سمجھوں: اسرائیل، سوویٹ یونین کے یہودی، عرب علاقوں کے یہودی ــ لیکن دوسرے امور بھی ہیں جو میرے نزدیک اتنے ہی اہم ہیں۔ افریقہ میں سفید فام لوگوں کا نسلی امتیاز کا رویہ سامیت دشمنی سے کچھ کم گھناؤنا و مجرمانہ نہیں ہے۔ میں آندرے سخاروف کی تنہائی کی سزا اور آیوسف بیجن کی جیل کی سزا کو مساوی طور پر ذلت و خواری کا رویہ سمجھتا ہوں؛ اسی طرح سولیڈیریٹی (پولینڈ میں) اور اس کے قائد ولیشیا کو اختلاف کا حق نہ دینا اور نیلسن منڈیلا کو غیر معین مدت کے لیے قید میں رکھنا میرے نزدیک انسانیت کی تذلیل ہے۔

"دنیا میں ناانصافی اور مصائب بہت ہیں جو ہماری توجہ کے لیے بیتاب ہیں: بھوک، نسلی امتیاز، اور ظلم و تشدد کے مارے ہوئے دکھی انسان، مصنف اور شاعر، کئی ملکوں میں جیل کے قیدی جہاں بائیں بازو والوں کی حکومت ہے، یا دائیں بازو والوں کی۔ ہر بر اعظم میں مظلوم انسانی پامال ہیں، آزاد انسان کم ہیں، دبے اور پسے ہوئے انسان زیادہ — اور پھر فلسطینی بھی ہیں جن کی پریشان حالی کا مجھے شدید احساس ہے لیکن جن کے طرزِ عمل پر مجھے افسوس بھی ہے۔ تشدد اور دہشت پسندی مسئلہ کا حل نہیں۔ ان کی مصیبتوں کو ختم کرنے کے لیے جلد از جلد ہمیں کچھ کرنا چاہیے۔ مجھے اسرائیل پر اعتماد ہے، کیوں کہ یہودی قوم پر میرا ایمان راسخ ہے۔ اسرائیل کو موقع ملنا چاہیے۔ اس کے افق سے نفرت اور خطرے کے بادل چھٹ جائیں تو ارضِ مقدس میں اور اس کے چاروں طرف امن و سلامتی کا راج ہوگا۔

"ہاں، میرا ایمان راسخ ہے، خدا پر اور اس کی مخلوق پر۔ اس ایمان کے بغیر ہم کچھ نہیں کر سکتے، اور کچھ کرنا ہی بے توجہی اور بے پروائی کا علاج ہے اور بے توجہی و بے پروائی تمام خطروں میں سب سے زیادہ عیار اور پرفریب خطرہ ہے جو غیر محسوس طریقہ پر تباہ کاری مچاتا ہے۔

کیا الفریڈ نوبل کی وصیت (جس کی ایک صورت یہ نوبل انعام ہیں) کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ تھا؟ کیا جنگ کے متعلق اس کا احساس خوفِ جنگ کے خلاف ایک دفاعی موقف نہ تھا؟

"بہت کچھ کرنا ہے اور بہت کچھ کرنے کے لیے ہے۔ ایک شخص — ایک راؤل ولینبرگ، ایک البرٹ شوائٹزر — ایک ایمان دار صاحبِ ضمیر انسان اہمیت رکھتا ہے، زندگی اور موت دونوں مرحلوں میں ایک ایسے انسان کی بڑی اہمیت ہے۔ جب تک کہ ایک مختلف الرائے شخص بھی جیل میں ہے، ہماری آزادی حقیقی آزادی نہیں ہوگی، جب تک کہ ایک بچّہ بھی بھوکا ہے، ہماری زندگی میں دکھ اور ندامت کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ دنیا کے دکھی انسان آج سب سے زیادہ اس کے طالب ہیں کہ انھیں یہ یقین ہو جائے کہ وہ تنہا نہیں ہیں: یعنی یہ کہ ہم انھیں بھولیں گے نہیں اور جب جب ان کی آواز دبائی جائے گی، ہم ان کی آواز بن جائیں گے، اور یہ کہ اگر ان کی

آزادی کا انحصار ہماری آزادی پر ہے تو ہماری آزادی کی قدروقیمت کا تعین بھی انھیں کی آزادی سے ہوگا۔

"یہی وہ باتیں ہیں جو میں اس یہودی بچے سے کہتا ہوں جس کے سوال نے کہ میں نے اس کی زندگی کے ماہ وسال کے ساتھ کیا سلوک کیا، مجھے سوچ میں ڈال دیا تھا۔ میں درحقیقت اس کی طرف سے آج آپ سے مخاطب ہوں اور دل کی گہرائیوں سے آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ — ہمیں معلوم ہے کہ یہاں ہر لمحہ فضلِ الٰہی کا لمحہ ہے، ہر ساعت ایثار وقربانی اور خدمت گذاری کی ساعت ہے، ان لمحوں کو غنیمت نہ سمجھنا اور ان کی برکتوں میں شریک نہ ہونا ان سے بے وفائی کرنا ہے۔ ہماری زندگیاں اب صرف ہماری ہی نہیں ہیں، یہ ان سب کی ہیں جنھیں اپنے عالم مایوسی و بے بسی میں ہماری سخت ضرورت ہے۔"

۱۹۸۷ء کا نیا سال مبارک ہو اور اسی کے ساتھ رسالہ جامعہ کا آفسٹ پر چھپنا بھی مبارک ہو۔ لیکن آپ بھی اس بات سے متفق ہوں گے کہ اس تبدیلی سے طباعت کا خرچ بڑھ جائے گا۔ پھر، ایسا لگتا ہے کہ اب حکومت ہر سال ڈاک کی شرحوں میں اضافہ کرے گی، چنانچہ جنوری ۱۹۸۷ء سے ڈاک کی شرحوں میں اضافہ کا اعلان کیا گیا ہے۔ یہ اضافہ خاصا ہے۔ اس لیے گذارش ہے کہ ہم رسالہ جامعہ کی قیمت میں جلد ہی کسی قدر اضافہ کا اعلان کریں تو آپ اسے خندہ پیشانی سے منظور فرمائیں اور رسالہ جامعہ سے اپنا ادبی وعلمی تعلق پہلے ہی کی طرح قائم رکھیں۔

عبدالمجید اصلاحی

ادب و بلاغت کا عربی تصور

عربی زبان و ادب کے محاسن اور اعجاز بیان کا مطالعہ اب تک جس تناظر میں کیا گیا ہے اس پر عجمیت کا رنگ پوری طرح غالب ہے۔ اس سے اعجاز قرآن کی تحقیقی تصویر سامنے آتی ہے نہ ہی قرآن کے دروبست میں افکار و معانی کی جو گہر بار لہریں موجزن ہیں وہ نکل کر اصحاب بصیرت کے رگ و پے میں سرایت کرتی ہیں۔ چنانچہ آج تک عربی بلاغت کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں کے اندر علماء اسلام نے عجمی بلاغت کے فن کے ساتھ دلچسپی کا عظیم مظاہرہ کیا ہے۔ امت کی تاریخ میں اس سے بڑھ کر افسوس ناک غلطی کی مثال شاید ہی کوئی ملے۔ اس کے بجائے علماء نے اگر موضوعی انداز میں کلام عرب کا تدبر سے مطالعہ کیا ہوتا، اس کے محاسن و معایب کی جستجو اور عربوں کے خالص ادبی سرمایے نے تنقید کی حدود کی تعیین کی ہوتی، پھر قرآن کے محاسن کلام کی جانب عنان توجہ پھیری ہوتی اور اس کے اعجاز نظم و ترتیب پر غور و فکر سے کام لیا ہوتا تو یہ قرآن عزیز کے بحر معانی میں اتر کر حقائق و معارف کی غواصی کا آسان اور صحیح طریقہ ہوتا۔

متقدمین ادباء میں صرف جاحظ کی مثال ایک ایسی پیش کی جاسکتی ہے جو مذکورہ بالا کلیہ سے مستثنیٰ ہے، یہ شخص کلام عرب کا شیدائی، دلدادہ اور صحیح معنوں میں اس کا متبع تھا۔ تعبیر و بیان کے اندر اس نے قدیم عربوں کی ادبی روایات کو پوری شان کے ساتھ باقی رکھا۔ زبان و اسلوب یا بلاغت و معانی کہیں پر بھی اس کا قدم جادۂ عرب سے ہٹتا نظر نہیں آتا۔ اس کے ادبی تصور کی ترجمانی اس کے حسب ذیل بیان سے بخوبی ہوتی ہے۔

مولانا عبدالمجید اصلاحی ۹۴۳۔ ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

> "... مصنف اور خالص عربوں کے خطبے غیر پسندیدہ کلمات، پرتکلف معانی، پست مذاق اور یاوہ گوئی کے ہر عنصر سے یکسر پاک تھے۔ یہ باتیں زیادہ تر تجدد پسند متاخرین اور ادب نواز اہل فن میں پائی جاتی ہیں جو تکلف پسند مگر بزعم خویش نازک خیال واقع ہوئے ہیں۔ ان کا کلام برجستہ ہو یا غور و فکر کا نتیجہ بہر حال مذکورہ عیوب سے پاک نہیں ہوتا۔"

صاحب دلائل الاعجاز نے اس باب میں اپنا جو موقف اختیار کیا وہ بڑا ہی تعجب خیز اور افسوسناک ہے۔... حد ہے کہ اس نے متقدمین کے مقابلہ میں متاخرین کو سراہا، ان کے فضائل کا اعتراف کیا اور پھر ان کے ادبی محاسن کا تذکرہ کچھ اس انداز سے کیا کہ بڑے بڑے اہل زبان و ادب بھی دھوکا کھا بیٹھے۔ اس سلسلہ میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ بے چارے کو کلام عرب کے مطالعہ اور تحقیق کی توفیق ہی حاصل نہیں ہوئی ورنہ وہ متاخرین کے زمزمہ و کمال کا نغمہ نہ الاپتا۔ اس نے اگر متقدمین کا کلام دیکھا ہوتا تو یقیناً وہ بھی وہی بات کہتا جو جاحظ کے قلم سے نکل چکی ہے مگر افسوس کہ اس نے اپنے تنقیدی خیالات و افکار کی اساس سراسر متاخرین کی تخلیقات پر رکھی جس نے اسے عربی ادب کی حقیقت سے بہت دور کر دیا۔

عربوں کا تنقیدی سرمایہ

یہ خیال نہایت غلط ہے کہ کسی قوم کی فطرت میں زبان و ادب کی بلاغت کا جوہر تو تسلیم کیا جائے مگر اسے کلام کے کھرے کھوٹے اور غلط و صحیح کی تمیز سے بالکل عاری تصور کیا جائے۔ عربوں کی بلاغت اور زبان دانی کو جس طرح تسلیم کیا جاتا ہے اسی طرح ان کی تنقیدی صلاحیتوں کو بھی ماننا پڑے گا۔ نقد و احتساب کی صلاحیت اس کے اندر تسلیم نہ کی جائے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں ہر شخص کو تامل ہوگا کہ عربی زبان و ادب، بلاغت و معانی کا شہباز ایک ایسے اونچے مقام پر جا بیٹھا تھا جہاں اسے کسی نئے پر یا مکمل کلغی کی ضرورت نہ تھی۔

قصائد کی مختلف درجہ بندی، معلقات، مذہبات، منتقیات اور مجمہرات وغیرہ کی ناقابل ... بازار عکاظ اور دوسرے عظیم عرب قومی میلوں میں شعر و ادب اور بلاغت و خطابت کی ... پھر حکم کے اطمینان بخش اور قطعی فیصلے، شعر و نغمہ کے صور سے خوابیدہ قوم کو جگا کر شعلۂ جوالہ ...

یا بیداروں کو خوابِ غفلت میں واپس کر دینا، عزیز کو ذلیل، ذلیل کو عزیز بنا دینا، ممدوح قوم کو تا بہ عرش پہنچا دینا، جنگ کے بجھتے ہوئے شعلوں کو دفعتاً بھڑکا دینا، یہ ساری باتیں عرب کی جاہلی تنقید کے آئینے نہیں تو اور کیا ہیں؟ لائقِ فکر بات ہے کہ اگر عربوں میں فنِ بلاغت کا کوئی ضابطہ اور زبان و ادب کا کوئی معین معیار و مقیاس نہ ہوتا تو شعر و ادب کے باہمی مقابلہ میں ایک حکم اپنے فیصلے کیوں کر دے سکتا تھا؟ اور ان فیصلوں کو عرب جیسی غیور قوم کیوں کر مان سکتی تھی؟ وہ کیا کوئی اصول نہ تھا کہ جس کی بنیاد پر وہ ایک قصیدہ کو سنہری حرفوں سے لکھ کر خانہ کعبہ کی دیوار پر آویزاں کرتے اور دوسرے قصیدے کو بالکل ہی ناقابلِ التفات تصور کرتے۔

دورِ جاہلیت میں مہلب کی بیٹیوں کا قصہ مشہور ہے۔ جن کی غربت و افلاس نے انھیں شوہروں سے محروم کر رکھا تھا، اعشیٰ کا یہاں سے گزر ہوا تو مہلب نے اسے اپنی داستانِ غم سنائی، اعشیٰ بے حد متاثر ہوا اور جب عربی قبائل میں پہنچا تو دختران مہلب کی شان میں اس طرح قصیدہ خواں ہوا کہ نکاح کے ایک دو نہیں سیکڑوں پیغامات پہنچ گئے۔ پیغام دینے والوں میں امیر و غریب اور حاکم و محکوم سبھی شامل تھے، آخر اعشیٰ کے کلام نے ان لڑکیوں کے اندر کون سی خوبیاں بھر دی تھیں کہ ان کے سحر سے ایک دنیا مست و دیوانہ ہو گئی تھی۔

اسی اعشیٰ نے علقمہ ابن علاثہ کی شان میں ہجو کرتے ہوئے ایک شعر کہا تھا ؎

تبیتون فی المشتی ملاءً بطونکم   وجاراتکم غرثیٰ یبتن خمائصا

تم شکم سیر ہو کر موسم سرما کی راتیں بسر کرتے ہو حالانکہ تمہاری ہمسایہ عورتیں بھوکی، خالی پیٹ شب بسر کرتی ہیں۔

اصحابِ ذوق کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اعشیٰ کا یہ شعر تمام جاہلی ادب کے اندر "اہجیٰ بیت" ہے یعنی اس سے بڑھ کر ہجو یہ شعر اور کوئی نہیں ہے۔ علقمہ نے جب یہ شعر سنا تو آہ و بکا سے اس کی ہچکیاں بندھ گئیں، کہنے لگا "اے اللہ! تو اعشیٰ کو رسوا کر، اگر وہ جھوٹا ہے تو اسے اس غلط بیانی کی بھرپور سزا دے۔"

لبید کے معلقہ کا یہ شعر ؎

وجلا السیول عن الطلول کأنها   زبر تجد متونها اقلامها

سیلابوں کے پانی نے کھنڈرات کو دھوکر اس طرح صاف کر دیا ہے جیسے قدیم صحیفوں کے متنوں کو قلم پھیر کر روشن کر دیا گیا ہو۔

جب فرزدق نے سنا تو سجدہ میں گر گیا۔ لوگوں نے پوچھا "ابوفراس یہ کیا؟" انہوں نے جواب دیا

"تم قرآن کا سجدہ جانتے ہو اور میں شعر کا"

اور اسی لبید نے اپنے معلقہ کا یہ شعر

یعلو طریقۃ متنھا متواتر فی لیلۃ کفر النجوم غمامھا

اس کی (دہشت زدہ نیل گاؤ کی) پشت پر بارش پیہم کے قطرات ایک ایسی شب میں بلند ہو رہے ہوں جس کی تاریکی نے ستاروں کو ڈھک لیا ہو۔

پڑھا تو موجود شعراء سب کے سب سجدہ ریز ہو گئے۔

لبید کے دونوں اشعار میں تصویر کشی، حسن ادا، حسن بیان اور غرابت تشبیہ کا وہ معجز نما ادبی اسلوب ہی تو ہے جس نے اپنی بارگاہ میں سرجھکا کر عرب شعراء کو خراج عقیدت پیش کرنے پر مجبور کر دیا۔ نقد و احتساب کا یہ وہ انداز تھا جو عربوں کی صداقت پسندی کی دلیل ہے۔

زھیر بن ابی سلمیٰ حزنی کہتا ہے ؎

لیأتینک منی منطق قذع باقٍ کما دنس القبطیۃ الودک

تو میری جانب سے زمانہ بھر کے لیے ہجو کے دینے والا ایک ہجویہ شاہکار تیرے دامن کو اس طرح داغدار کر دے گا جس طرح کپڑے کو منی داغدار کر دیتی ہے۔

اس شعر سے اندازہ لگائیے کہ عرب قوم کے اندر کھرے کھوٹے کی پہچان اور کھری زبان کے ساتھ ان کی شیفتگی کا کیا عالم تھا۔ نیز یہ کہ زبان و بیان کے اندر قدرت و عدم قدرت کا معیار کیا تھا جس نے قادر الکلام شعراء کو بالادستی اور معاشرہ پر اقتدار کی زمام سپرد کر دی تھی۔

صاحب اسرار البلاغہ کی روش

عربی زبان و ادب کو مذکورہ زاویہ سے دیکھا گیا ہوتا تو ٹھوکریں کھانے کی کوئی وجہ نہ تھی، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس اس پر غور و فکر کی زحمت کبھی گوارا نہیں کی گئی۔ ادب کے معاملہ میں صاحب اسرار البلاغہ نے جو روش اختیار کی ہے وہ عربوں کی ہرگز نہ تھی۔ لطف کی بات تو یہ ہے کہ آگے مزید غور و فکر کا دروازہ

بھی بند ہو گیا یعنی بعد کے اصحاب ذوق نے اسی اسرار البلاغہ کو اپنا مرجع اور معتمد قرار دیا جس کے نتیجے میں ان کے اور کلام عرب کے فہم و ادراک اور مطالعہ و تحقیق کے مابین ایک زبردست خلیج حائل ہو گئی۔ اگر صرف کلام عرب کا بلاواسطہ مطالعہ کیا جائے اور حقیقت سے دور نکل جانے والوں کی روش بالائے طاق رکھ دی جائے تو ادبی تحقیق کا یہ اسلوب زیادہ انسب اور علمی ہو گا۔ اس طرح فن کے راستے سے نہ سہی کچھ بھی بیک ایسا مستحکم ادبی ذوق ابھر سکتا ہے جس سے اعجاز قرآن کے فہم کا دروازہ کھل سکتا ہے۔

بلاغت ارسطو کی نظر میں

ارسطو یونانی قوم کا ایک فرد تھا، کلام عرب سے اس کا کوئی دور کا بھی علاقہ نہ تھا پھر بھی اس نے ادب و بلاغت کے ضمن میں جو نظریہ پیش کیا وہ بعض علماء اسلام کے مقابلہ میں بسا غنیمت ہے۔ اس کے پیش نظر اگر یونان کا کلام جو قصص و حکایات کا ایک دفتر بے معنی ہوا کرتا تھا نہ ہوتا بلکہ عربوں کا کلام ہوتا تو یہ دانشور ضرور اصل حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا اور آج وہ دشواریاں راہ میں مطلق حائل نہ ہوتیں جو کلام عرب کو اس کے اصل زاویہ سے سمجھنے میں پیش آ رہی ہیں۔ ارسطو نے شعر پر گفتگو کرتے ہوئے ایک ایسا اصول پیش کیا ہے جو صداقت سے بالکل قریب جا پہنچا تھا۔

> "شعر و نغمہ کی سرحدیں محاکات سے محدود ہیں، کیوں کہ انسان فطرتاً یا تعلیم کے نتیجے میں رنگ، شکل یا آواز سے مختلف چیزوں کی نقالی ہی کرتا ہے۔"

مگر جہاں اس نے شعر کی علت مادی، علت غائی اور مبدأ وغیرہ پر بحث کی ہے وہاں حقیقت سے بہت دور نکل گیا۔ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ اس کے پیش نظر صرف اپنی ہی قوم کا روایتی ادب تھا۔ اگر اس نے اپنے قومی ادب سے گریز کر کے شعر و ادب پر خالص فلسفیانہ رنگ میں غور کیا ہوتا اور مابعد الطبیعیاتی علل و اسباب پر بحث و تمحیص کی طرح یہاں بھی اپنا راہوار فکر دوڑاتا تو حق و صداقت کا دامن اس سے بہر حال نہ چھوٹتا۔

ارسطو کا نظریہ ہو سکتا ہے اس کے عنفوان شباب کے افکار کا نتیجہ ہو، ہم اس کی خامیوں سے اغماض بھی کر لیتے مگر چونکہ اس کے اس نظریہ کا سایہ فن بلاغت پر پوری طرح پھیلا ہوا ہے اس لیے ہم ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کرنے کے لیے مجبور ہیں۔

یونانی شعر و ادب چوں کہ تمام تر قصص و حکایات پر مشتمل تھا اور ہومر (HOMER) اور سوفا کلیس (SOPHOCLES) جیسے یونانی شعراء ہی کو اس وقت مقبولیت عام حاصل تھی اس لیے اصول تنقید اور محاسن ادب کی تعیین کے لیے ارسطو کو بھی وفا تر پیش نظر رکھنا پڑے۔ کیوں کہ کسی زبان کے محاسن وجود میں پہلے آتے ہیں پھر اصحاب نظر انھیں سامنے رکھ کر اصول و کلیات کا استنباط کرتے ہیں۔ یہ بات ایسی ہی ہے جیسے اہل طبیعیات طبی اصول و قوانین کے اخذ و استنباط کے لیے طبعی محاسن اور قدرتی آثار و مظاہر اپنے سامنے رکھتے ہیں۔ واقعہ بھی یہی ہے کہ اس طرح استخراج اصول کی مہم میں غلطیوں اور خامیوں کا امکان بہت کم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے پہلو بہ پہلو کچھ صعوبتیں اور مشکلات ایسی بھی ہیں جن کا اگر صحیح طور پر ازالہ نہ کیا جائے تو بڑے بڑے بھی ٹھوکر کھا جائیں۔ ارسطو نے اسی بنیاد پر اپنا نظریہ رکھا اور اسے حسب ذیل امور کے تحت قوت دے کر پیش کر دیا۔

۱۔ حسن کلام کی غالب صفت یہ ہے کہ حوادث و واقعات کی پوری پوری حکایت وعکاسی ہو۔

۲۔ حکایت و قصہ گاہ واقعات کے مطابق نہیں ہوتے اس لیے کذب بیانی اور دروغ بافی کی حسین نقاشی سے کلام کے اندر حسن پیدا کیا جاتا ہے۔

اس نے مثال میں تصویر کو پیش کرتے ہوئے کہا کہ تصویر بہرحال حسین اور جاذب نگاہ ہوتی ہے خواہ کسی مکروہ اور بدصورت منظر ہی کی کیوں نہ ہو۔ اس خیال کو مستحکم کرنے کے لیے اس نے حسب ذیل دو مقدمات قائم کیے۔

۱۔ دیگر حیوانات کے مقابلہ میں انسان فطرتاً نقال واقع ہوا ہے، اس لیے نقالی ہی اس کی فطرت کے مطابق انسب و محبوب ہے۔

۲۔ علم طبعاً مرغوب خاطر ہے، اور کسی شے کی حکایت دراصل اس شے کی خبر و آگہی اور علم ہی کا نام ہے۔

اس خیال پر وہ شدت کے ساتھ ایسا جما کہ معترضین کے لاکھوں اعتراضات کے باوجود اس نے اپنے مسلک سے ایک انچ ہٹنا گوارا نہ کیا۔ چنانچہ سوفا کلیس پر جب یہ اعتراض کیا گیا کہ وہ لوگوں کی تصویریں ایسی کھینچتا ہے جو حقیقت کے بالکل خلاف ہوتی ہیں تو اس نے جواب میں کہا

"یوراپ دیس کی تصویر حقیقت واقع کے مطابق ہوتی ہے لیکن میری تصویر کشی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ہونی چاہیے" اور اس جواب کو ارسطو نے خوب سراہا۔

شعرِ یونان کی غرض و غایت پر نگاہ ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ یہاں طربیہ اور المیہ حکایات کے ذریعہ لذت کوشی اور لہو و لعب کے علاوہ اور کچھ نہیں ملتا۔ اس واقعہ کو دیکھتے ہوئے ارسطو کو شاعری کا مقصد طرب و مستی کے علاوہ اور کچھ نظر نہ آیا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ اگر سچائی و صداقت سے طرب و مستی کی فضا پیدا نہ ہو تو شاعر کو چاہیے کہ وہ اپنے کلام کے ذریعہ کذب کی چاشنی پیدا کرے۔ ارسطو اپنی رائے میں منفرد نہ تھا بلکہ پوری قوم کا یہی حال تھا۔ چنانچہ یونان میں شاعر اسی کو سمجھا جاتا تھا جو سامعین کو خوش کرنے اور ہنسانے کے لیے افسانے اور حکایتیں گھڑ کر پیش کرے۔

عرب نقادوں پر اس نظریہ کا اثر

ارسطو نے جب مہارت و حذاقت کی بنیاد قوتِ تخییل پر رکھدی تو خیال کیا جانے لگا کہ سب سے عمدہ شعر وہی ہے جس میں جھوٹی تصویر کو سب سے زیادہ استعمال کیا گیا ہے۔ شعر العرب میں چونکہ جز تشبیہ کے قصص و حکایات کا نام بھی نہیں ہے اس لیے تصور کر لیا گیا کہ تشبیہ میں مبالغہ آرائی من جملہ محاسنِ شعر ہے۔ ارسطو نے محاکات کو محورِ ادب قرار دیا تو یہاں تمثیل و تشبیہ فنِ بلاغت کی اساس قرار پائی اور بے خوف و خطر کہہ دیا گیا:

"بلیغ کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ تشبیہ کے استعمال پر پوری طرح قدرت اور مہارت رکھتا ہو"

صاحب اسرار البلاغہ کا خیال ہے:

"کل نہیں تو کم از کم کلام کے زیادہ تر محاسن انواعِ تشبیہ سے ماخوذ ہیں"

غور فرمائیے کہ یہ خیال ارسطو کے نظریہ سے کس قدر قریب تر ہے۔

زمانۂ مابعد میں تشبیہ سے بھی زیادہ لذیذ اور حسین طرزِ ادا "استعارہ" خیال کیا گیا اور ان سب کا مجموعی نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ کلامِ عرب کی تمام سحر طرازیوں اور معجز نمائیوں پر بالکل ہی پردہ سا پڑ گیا۔ چونکہ تشبیہ و استعارے کے مابین مبالغہ کا فرق ہے اس لیے کذب بیانی و مبالغہ آرائی کو حسنِ کلام کا معیار قرار دے دیا گیا، حالاں کہ عربوں کے نزدیک محاسنِ کلام کے کچھ دوسرے اصول و امتیازات

کیفیت جن کی بنیاد پر حقیقت پسندی اور صداقت شعاری کا وصف پیدا ہوتا ہے نہ کہ سچائی اور حقیقت سے فرار۔

ہمیں تشبیہ اور انواع تشبیہ کے محاسن سے انکار نہیں ہے اصل میں ہم حسن کلام کو ارسطو کے مذہب کے بالکل خلاف صدق کی بنیاد پر مبنی خیال کرتے ہیں اور یہاں حسن کا تمام تر مدار تشبیہ پر رکھ دیا گیا ہے۔ ایک صاحب ہوش و خرد کیوں کر باور کر سکتا ہے کہ اپنی توجہ کا مرکز ان اشیاء کو بنائے جن میں بندروں کے مانند نقالی، جن کے نام افسانے، جن کی وجہ آرائش کذب بیانی اور جن کا مقصد لہو ولعب کے علاوہ اور کچھ نہ ہو اور اس شخص کے نزدیک تو ان باتوں کا گذر تک نہیں ہوسکتا جو یہ سمجھتا ہو کہ بلاغت انبیاء کرام کے اعلا ترین کمالات میں داخل ہے۔ بالخصوص وہ شخص تو ان باتوں کو کسی طرح سننا بھی گوارا نہ کرے گا جو بلاغت کے مکمل غیر فانی اور اعلا ترین معجزہ ہونے پر پورا پورا ایمان و یقین رکھتا ہو اور وہ شخص تو ان باتوں کی ہوا تک نہ لگنے دے گا جو لوگوں کو بلاغت کے اسرار و رموز کی تعلیم دینے کے لیے میدان میں اترا ہو۔

ہمارا نقطۂ نظر

ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ جنم لیتے ہی غذا حاصل کرنے کے لیے اپنی ماں کی چھاتی کو از خود پکڑ لیتا ہے۔ کچھ بڑا ہو کر پانی کے لیے مم مم یا بب بب جیسے اشارات کرنے لگتا ہے، ایسے ہی کچھ بڑھ کر وہ ماما یا بابا جیسے الفاظ بولنے لگتا ہے۔ ان باتوں سے پتا چلتا ہے کہ بچوں کے اندر تکلم کی ایک ارادی قوت اور ذاتی جدوجہد کی طاقت موجود ہوتی ہے، یہی طاقت مختلف تمرینی عوامل اور تربیتی وسائل کے ذریعہ ترقی پاکر اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ بچہ از خود دوسری مختلف آوازوں کو ادا کرنے لگتا ہے۔ اس کے بعد اس کے سامنے ماں باپ کی زبان آتی ہے جسے وہ سیکھتا ہے، اگر مادری زبان سامنے نہ آئے تو بچہ یقیناً اپنے آلات صوت سے کام لے کر ایک مخصوص زبان تخلیق کر کے رہے گا۔ اس لیے کہ دنیا میں کوئی انسان بے زبان پیدا نہیں ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زبان دانی کا یہ فن فطرت کے علاوہ اسے آخر کس نے سکھا رکھا ہے؟ اگر محاکات کا یہ کرشمہ ہے تو اس کا کوئی مبدا اور سرچشمہ بھی ضرور ہونا چاہیے۔

بنا بریں یہ بات ببانگ دہل کہی جاسکتی ہے کہ انسان اپنی فطرت میں محاکات کا نہیں نطق کا حامل ہے۔ انسان فطرتاً نقال نہیں ناطق واقع ہوا ہے، محاکات تو غیر انسان کا بھی شیوہ

اس کی سب سے بڑی مثال بندروں کی ہے، انسان اور غیر انسان کا امتیازی خط یہی نطق تو ہے، اگر انسان کی فطرت میں نقالی ہوتی تو اپنے پاس سے گزرنے والی ہر شئے کی نقالی کیا کرتا۔ اصل میں ہوتا یہ ہے کہ انسانی بچے کے اندر انسانی خصلتیں بالقوہ ہوتی ہیں اور بڑوں کو دیکھ کر ظہور میں آجاتی ہیں، مثلاً ہنسی کی کیفیت دیکھ کر بچے کے اندر ہنسی کی قوت فعل میں آجاتی ہے، اسی طرح رونا دیکھ کر رونے لگتا ہے۔

یہ حقیقت بھی مسلّم ہے کہ دیگر حیوانات کے مقابلہ میں انسان اپنی ذہانت، طباعی اور زبان و بیان کے لیے کوئی نظیر نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انسان نطق کے گوہر نایاب سے مالامال ہے اور یہ کمال فہم و ادراک کا نتیجہ ہوتا ہے، چنانچہ خود انسانوں کے اندر جو شخص علمی اعتبار سے سب سے زیادہ فضل و کمال کا حامل ہوتا ہے وہی سب سے زیادہ فائق اور اشرف تصور کیا جاتا ہے، پھر یہ حقیقت بھی ہے کہ زبان عقل کی تابع اور اس کی مطیع فرمان ہے، گویا زبان عقل کا آلۂ کار ہے، اس حقیقت سے ایک دوسری حقیقت بھی ابھرتی ہے وہ یہ کہ حسن نطق، نغمۂ عندلیب کی صورت حسن نغمہ کا نام نہیں، بلکہ عقل کا صحیح آلۂ کار بننے کا نام ہے، اس طرح "از دل خیزد بر دل ریزد" کی صورت دو عقلوں کے مابین نطق ایک پیغام رساں کی پوزیشن اختیار کرتا ہے۔

محاکات بھی ایک امر مسلّم ہے مگر ثانوی ہے، اسی کے ذریعہ انسان محض اپنے نطق کی قوتوں کو ابھارنے کی مشق فراہم کرتا ہے۔ اگر انسان میں نطق کی قوت نہ ہو تو محاکات پر قادر بھی نہ ہو۔ لہٰذا محاکات کو ثانوی اور نطق کو اولین درجہ حاصل ہے۔

حکمت کے پہلو سے تجزیہ کیا جائے تو کلام کے علل حسب ذیل ہو سکتے ہیں:

۱۔ علّت فاعلی — قوت نطق

۲۔ علّت مادّی — الفاظ و معانی

۳۔ علت صوری — حسنِ کلام

۴۔ علّتِ غائی — پیغامِ عقل

نطق معانی اخذ کر کے الفاظ کا جامہ تیار کرتا ہے۔ خواہ یہ الفاظ اختراعی ہوں یا نقالی اور محاکات کے ذریعہ درآمد کیے ہوئے، کلام کی علّت غائی لذّت کو قرار دینا بوالعجبی سے کم نہیں، ہر قوت کے استعمال میں ایک لذت پوشیدہ ہوتی ہے جسے ظاہر کرنے کے لیے انسان مشتاق و بے قرار

ہوتا ہے۔ جاہل اس قوت کو لذت کی خاطر اور عاقل و دانا اس کو حکمت کے لیے استعمال کرتا ہے اس لیے حکمت و دانائی اور عقل و خرد کا پیغام ہی کلامی قوت کا مقصد قرار دیا جا سکتا ہے نہ کہ جہالت و سفاہت کے نتیجہ میں حاصل شدہ لذت کو حسن کلام یعنی کلام کی علت صوری کا کمال "بردل ریزد" کی مثال ہے کیوں کہ حسن کلام کی علامت ابلاغ یعنی ذہن نشین کرا دینا ہی قرار دی جا سکتی ہے۔

الفاظ و معانی جس قدر عمدہ، دلکش حسین اور پاکیزہ ہوں گے اسی قدر بلاغت کا حسن و کمال اور اعجاز بھی ہوگا۔ ایسے کلام کی کوئی قدر و قیمت نہیں جو کمالِ صحت کے ساتھ برے، گندے اور گھٹیا معانی کا حامل ہو، اس سے بہتر ہے کہ آدمی گونگا بن کر رہے۔ اظہارِ ہنر نہ کرے۔ ابوجعفر قدامہ کا خیال ہے:

> "معنی و مفہوم کی فحاشی فی نفسہ ایسی چیز نہیں جو شعر کی خوبی پر پانی پھیر دے کیوں کہ لکڑی کی خرابی سے بڑھئی کے کمالِ فن میں کوئی عیب نہیں لگایا جا سکتا۔"

ایک دوسری جگہ یوں بھی رقم طراز ہے:

> "شاعری کی خوبی یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے کلام میں صدق و صفا سے کام لے بلکہ مطلوب یہ ہے کہ جب وہ کوئی معنی اخذ کرے تو موجودہ زمانہ کے اعتبار سے اس میں رنگ پیدا کرے۔"

شعر و شاعر کے بارے میں قدامہ کا یہ خیال کتنا پست، گندہ اور گھٹیا درجہ کا ہے، اس نے شعر و شعراء کو اصل مقام سے گرا کر کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ ایسی ہی نہج پر چلنے والے شعراء کے متعلق قرآن میں وارد ہے: "والشعراء یتبعھم الغاوون"

اور شعراء کی اتباع گم کردہ راہ کیا کرتے ہیں

ہم تو کلام کے ان ہی محاسن کو محاسن مانیں گے جو کمال نطق کے نتیجہ میں پیدا ہوں۔ شعر کے حسنِ وزن اور حسن صوت کے ساتھ اگر حسن معنی نہ ہو تو اسے عمدہ شعر یا کلام بلیغ ہرگز نہ کہیں گے۔ ایک آنکھ کا اندھا اور ناک کا چپٹا انسان اگر اپنی دوسری آنکھ نہایت خوب صورت رکھتا ہو تو اسے خوب صورت کیوں کر کہا جا سکتا ہے۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ایک آنکھ خوبصورت

ہے۔ اسی طرح ایسے شعر کو عمدہ کلام نہیں کہا جا سکتا جو حسنِ معنی سے بالکل تہی دامن ہو۔ البتہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس شعر کا وزن وغیرہ اچھا ہے۔ اصحابِ فکر و نظر کے لیے باعثِ کشش کلام وہی ہوتا ہے جو حسنِ معانی اور جودتِ حسن دونوں کا حامل ہو۔ باقی احمقوں اور جہلا کی تحسینات میں عامیانہ پن ہی ہوتا ہے کوئی وزن نہیں ہوتا۔

پھر یہ حقیقت بھی اہمیت کی حامل ہے کہ کلام کے اندر معنی ہی سب کچھ ہوتا ہے، الفاظ وغیرہ ظاہری لباس کا درجہ رکھتے ہیں۔ حسنِ باطن کے ساتھ حسنِ ظاہر بھی ہو تو کیا کہنا، حسنِ باطن کے ساتھ حسنِ ظاہر نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ مگر قبحِ باطن کے ساتھ حسنِ ظاہر کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی چونا بھری ہوئی قبر یا غلاظت کے اوپر لپٹا ہوا ورقِ نقرہ جسے دیکھ کر وہی دھوکا کھا سکتے ہیں جو پاسبانِ عقل سے محروم ہوں۔

عربوں کا ادبی مذاق اس باب میں نہایت صاف ستھرا اور پاکیزہ تھا۔ انھوں نے اگر کسی کلام کی تعریف و توصیف کی ہے تو صرف اس کے حسنِ باطن اور حسنِ معنی کی بنیاد پر کی ہے، قبحِ باطن اور خباثتِ معنی کی تو انھوں نے کھل کر مذمت کی ہے، یہ کیفیت تو ان کے نزدیک کمینگی اور غلامی کی دلیل تھی۔ زہیر بن ابی سلمیٰ مزنی جاہلی دور کا ایک معروف و مشہور اور "سبع معلقات" کا ایک ممتاز رکن شاعر گذرا ہے، خود کو وہ ایک پاکیزہ معیاری انسان کہہ کر اپنی تصویر یوں کھینچتا ہے[1]

وذی نعمۃ تممتہا وشکرتہا   وخصم یکاد یغلب الحق باطلہ

کچھ صاحبان ایسے ہیں جن پر تم نے اپنے انعامات کی تکمیل کر دی ہے، کچھ وہ ہیں جن کے انعامات کا تم نے شکریہ ادا کیا ہے، کچھ مدمقابل ہیں کہ ان کی باطل نوائی حق کو مغلوب کیے دے رہی ہے۔

دفعت بمعروف من القول صائب   اذا ما اضل الناطقین مفاصلہ

مگر تم نے انھیں معروف اور راست گفتگو سے ایسے وقت میں دفع کر دیا جب کہ بولنے والوں پر فیصلہ کن گفتگو کی راہ گم ہو جاتی ہے۔

---

[1] شرح دیوان زہیر بن ابی سلمی المزنی لابی الحجاج یوسف بن سلیمان۔ المطبعۃ الحمیدیۃ المصریۃ ص ۳۱، ۳۲

وذی خطل فی القول یحسب انہ مصیب فما یلمم فھو قائلہ

اور کچھ خطا کار گفتار کے غازی ایسے بھی ہیں کہ خود کو برحق تصور کرتے ہیں چنانچہ جو کلام بھی منہ میں آجاتا ہے کہہ ڈالتے ہیں۔

عبأت لہ حلما واکرمت غیرہ واعرضت عنہ وھو باد مقاتلہ

مگر تو نے ان کے حق میں تحمل اور دوسروں کے حق میں احترام کا موقف اختیار کر رکھا ہے ایسے لوگوں کی تباہیاں کھلی تھیں مگر تم نے ان سے اعراض کیا۔

کلام عرب کے اندر فحش، بے ہودہ گوئی، دریدہ دہنی، سفلہ پن اور بدکلامی کی بکثرت اور کھل کر مذمت کی گئی ہے، ان عیوب سے پر اشعار ان کے نزدیک مقبولیت کی سند حاصل نہیں کر سکتے، یہی وجہ ہے کہ حجر نے اپنے لڑکے، امرئ القیس کو جو بڑا ہی بدگو اور گندہ دہن شاعر تھا قتل کر دینے کا حکم دے رکھا تھا۔ نابغہ ذبیانی نے بادشاہوں کی شان میں قصیدہ گوئی شروع کی تو عربوں کی نگاہ سے گر گیا۔ مدحت و مذمت عربوں کے یہاں دونوں ہی پسندیدہ تھے مگر اپنے اپنے محل اور موقع پر، پست اور ذلیل لوگوں کی مدح سرائی سے انھیں بے حد نفرت تھی۔ معرکۂ قلاب کے اندر بشر اور اس کے جو ساتھی کام آگئے تھے ان کا مرثیہ کہتے ہوئے دور جاہلیت کے مشہور شاعر طرفہ کی بہن خرنق ان کے کارنامے پیش کرتی ہے۔[۱]

لا یبعدن قومی الذین ھم سم العداۃ وآفۃ الجزر

میری قوم (اپنے عظیم کارناموں کے باعث) زندہ باد، جو دشمنوں کے حق میں زہر اور اونٹوں کے حق میں آفت ہے۔

النازلون بکل معترک والطیبون معاقد الأزر

ہر معرکہ میں اتر جانے والے کمر کی بندشوں میں پاکیزہ ہیں (عفیف و پاکدامن ہیں)۔

ان یشربوا یھبوا وان یذروا یتواعظوا عن منطق الھجر

پیتے ہیں تو لٹاتے ہیں اور ہوش میں ہوں تو بیہودہ گوئی سے اجتناب ان کا قومی دستور رہا ہے۔

---

[۱] دیوان الخرنق اخت طرفہ، مطبعۃ الآباء الیسوعیین، بیروت، ص ۱۰، ۱۲، ۱۴ و ۱۵۔

قوم اذا ادکبوا سمعت لهم لفظا من التائیه والنجر

یہ وہ لوگ ہیں کہ سفر میں زجر وایہ (اونٹوں کو ڈانٹنا اور پکارنا) کا ایک شور ان میں سنو گے

من غیر ما فحش یکون بهم فی منتج المهرات والمهر

مگر یہ شور ایسے فحش سے خالی ہوتا ہے جو بچھڑوں اور بچھڑیوں کی ولادت گاہ میں ملتا ہے۔

جاحظ کہتا ہے

"اللہ تعالیٰ جسے اپنی معرفت کا حقیر حصہ عطا کر دے، جسے اپنی محبت سے شاد کام کر دے، اس کی جانب الفاظ و معانی کا دریا بہہ کر سکتے، وہ سامع کو تکلف کی مشقت اور قاری کو فہم کی زحمت سے نجات دے دے"۔

مطلب یہ ہے کہ بلاغت کا انحصار تمام تر ذہنی بصیرت، فکری طہارت اور قلبی پاکیزگی پر ہے۔ اس کے بغیر کوئی کلام کلام نہیں کہا جا سکتا ہے۔ نہ ہی کوئی صحیح، جچی تلی اور معقول بات زبان سے نکل سکتی ہے۔ بلند ترین کلام قرآن پاک اور زبور ہیں۔ قرآن، انجیل، اور عربوں کے بیان کے مطابق زبور ایک ایسا کلام ہے جو مردہ دلوں میں زندگی کی روح پھونکتا ہے۔ اقوام عالم کو پستی سے اٹھا کر آسمانوں کی رفعت پر پہنچا تا ہے۔ عرب کا ایک شاعر عبید بن الابرص کہتا ہے۔

القائل القول الذی مثله یمرع منه البلد الماحل

کلام ایسا کہتا ہے جس سے مردہ سرزمین لہلہا اٹھتی ہے

یہی وجہ ہے کہ عربوں نے سچی بات کی تعریف کی ہے۔ طرفہ کہتا ہے

ان احسن بیت أنت قائله بیت یقال اذا انشدته صدقا

سب سے عمدہ تمہارا شعر وہ ہے کہ سناؤ تو اسے سچائی کی سند دی جائے۔

مذکورہ بالا دونوں اشعار کے اندر پسندیدگی کی نگاہ سے ان ہی امور کو دیکھا گیا ہے جن میں اخلاقی اور عقلی دونوں پہلو مجتمع ہو گئے ہوں۔ قرآن نے بھی اپنے کلام کو بلیغ اسی لیے کہا ہے کہ وہ دلوں کے اندر پیوست ہو جاتا ہے، ایسا ہی مؤثر کلام پیش کرنے کی اس نے تاکید کی ہے۔

وقل لهم فی انفسهم قولاً بلیغاً ان سے ایسی بات کہو جو ان کے دلوں میں اتر جائے۔

معلوم ہوا کہ سب سے بلیغ کلام وہ ہے جو سب سے زیادہ دل نشیں اور عقل و خرد کو اپیل

کرنے والا ہو۔

وَلِلّٰہِ الحجۃ البالغۃ اور اللہ ہی کے پاس ایسی دلیل ہے جو ذہن نشین ہو سکتی ہے۔

ہماری اوپر کی تمام گفتگوؤں کا حاصل یہ ہے کہ

۱۔ حسنِ کلام محض محاکات ہونے کا نہیں بلکہ معانی کو ذہن نشین کرانے کا نام ہے۔

۲۔ حسن کلام کا مقصد طرب ومستی پیدا کرنا نہیں بلکہ عقل وخرد کی بھی پیامبری ہے۔

۳۔ اظہار کلام سے شادکامی کا حصول اس بنا پر نہیں ہے کہ محاکات انسان کی فطرت میں داخل ہے بلکہ اس لیے ہے کہ انسان میں اپنی بلند سے بلند تر قوتوں کے استعمال کی فطری خواہش موجود ہے۔

۴۔ انسان کی امتیازی شان محاکات میں نہیں بلکہ نطق میں ہے۔

۵۔ صاحب کلام کو سچا اور باخبر ہونا چاہیے، دروغ گوئی انسان کو اس کے مرتبے سے گرادیتی ہے۔

۶۔ معنی کی خرابی اور اس کا بے ہودہ پن کلام بلیغ کی تعریف سے بالکل خارج ہے۔

شعر وشاعری کے اندر کذب ومبالغے کا مقصود بھی صرف اتنا ہے کہ تمثیل کے زاویے ٹھیک ٹھیک بیٹھ جائیں۔ کسی مبہم اور غیر واضح واقعہ کو ایک مخصوص شکل دینا بڑا مشکل ہوتا ہے اس لیے اسے پیش کرنے میں خیالی رنگ بھی بھرنا پڑتا ہے، مقصود اس سے صرف واقعہ کی تصویر کشی ہوتی ہے، چنانچہ امثال وحکایات اور حیوانات کی داستانوں کے ذریعہ یہی تصویر مطلوب ہوتی ہے۔

تشبیہ وغیرہ کے اندر مبالغہ آرائی کا تعلق شعرا اور ادیبوں کی اپنی حسیات سے ہوتا ہے چنانچہ شدتِ جذبہ سے ایک ناقابل التفات واقعہ کو عظیم، اور عظیم واقعہ کو حقیر خیال کر لیتے ہیں، جیسا کہ ایک مریض کو مدت قلیل، طویل مگر تندرست کو مدت طویل قلیل نظر آتی ہے۔ شعرا کے یہاں شبِ فراق کی سنگینیوں اور اس کی درازیوں کا تذکرہ بہت ملتا ہے۔ ملک الشعرا امرؤ القیس اپنے مشہور معلقہ "قفا نبک" میں شب فراق کی تصویر یوں کھینچتا ہے۔

ولیل کموج البحر أرخی سدولہ علیّ بانواع الھموم لیبتلی

موج دریا کی طرح بھیانک شب نے مجھ پر غم وافکار کے پردے ڈال دیے، وہ میرے عشق کا امتحان لینا چاہتی تھی

وقلت لہ لما تمطی بجوزہ	وأردف اعجازاً وناء بکلکل

جب اس نے اپنے وسط کو پھیلایا	پچھلے حصوں کو ایک کو دوسرے سے پیچھے کر لیا اور سینے کو بوجھل کر دیا تو میں نے کہا

الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی	بصبح وما الاصباح منک بأمثل

اے شب دراز! چھٹ جا کر	صبح ہو جائے اگر صبح بھی ہوئی تو کیا تجھ سے بہتر ہوگی

فیالک من لیل کانہ نجومہ	بکل مغار الفتل شدت بیذبل

یہ کیسی شب ہے کہ اس کے تارے	معلوم ہوتا ہے۔ جیسے مضبوط بٹی ہوئی رسیوں کے ذریعہ یذبل پہاڑ سے باندھ دیے گئے ہوں

کأن الثریا علقت فی مصامہا	بأمراس کتان الی صم جندل

ثریا ایسا لگتی ہے جیسے اپنی منزل میں	کتانی رسیوں کے ذریعہ ٹھوس چٹانوں سے باندھ کر معلق کر دی گئی ہو

مقصد ظاہر ہے، شاعر اپنے احساس کی عکاسی کر رہا ہے نہ کہ کذب بیانی سے کام لے رہا ہے مبالغہ اگر اس حد سے آگے نہ بڑھے تو عین صداقت ہے، اس نازک فرق کو کوئی نہ سمجھے اور احساس اور افترا میں فرق نہ سمجھ کر کذب بیانی کو شعر کا ایک جز تصور کر لے تو اس سے بڑھ کر نادانی کی بات اور کیا ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ شعر کی بنیاد محض صداقت اور صفا پر مبنی ہے۔ وباللہ التوفیق

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸×۲۲/۸

قیمت =/35

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
نئی دھلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

مرزا خلیل احمد بیگ

اقبال کی نظری و عملی شعریات

اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ

اقبال کی نظری و عملی شعریات فوٹو آفسیٹ کے ذریعہ طبع شدہ ایک مختصر لیکن نہایت اہم کتاب ہے جو پروفیسر مسعود حسین خاں نے سری نگر (کشمیر) میں اپنے قیام کے دوران تصنیف کی ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور (ڈائرکٹر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونی ورسٹی) کی تحریک پر کشمیر یونی ورسٹی نے پروفیسر مسعود حسین خاں کو ۸۲-۱۹۸۱ء کے تعلیمی سال کے دوران میں بہ طور وزیٹنگ پروفیسر اقبال انسٹی ٹیوٹ میں کام کرنے کی دعوت دی تھی۔ یہاں انھیں اچھے رفیقوں اور ذہین طالب علموں کی معیت حاصل ہوئی، اور اقبالیات سے متعلق کتابوں کے بے پناہ ذخیرے سے بھرپور استفادے کا موقع ملا۔ فرصت، فراغت اور اطمینانِ قلب، نیز ماحول کی دلکشی نے اس میں چار چاند لگا دیے۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیر میں اپنے قیام کو مسعود صاحب نے "قیام حسین" سے تعبیر کیا ہے اور اس کتاب کو اسی قیام حسین کی ایک "یادگار" کہا ہے۔

کشمیر میں اپنے قیام کے دوران پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کے فکر و فن کا جس گہرائی، عمیق خیالی اور ژرف نگاہی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے اس کا اندازہ ان کے اس جملہ سے بہ خوبی لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے اس کتاب کے دیباچے "حرفے چند" میں تحریر فرمایا ہے:

"ڈل کے کنارے نسیم باغ کے چناروں کے سائے تلے مجھے خدا نہیں تو کم از کم اقبال کو بے نقاب دیکھنے کا موقع ملا"

اقبال کی نظری و عملی شعریات ایک مختصر کتاب ہونے کے باوصف اقبالیات میں ایک

گراں قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب پر "بہ قامت کہتر بہ قیمت بہتر" والی مثل صادق آتی ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے اقبال شناسی کے کئی نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔ جنھیں اقبالیات سے تھوڑی بھی دلچسپی ہے وہ اس امر سے غالباً واقف ہوں گے کہ ہند و پاک میں اقبال پر اب تک جتنا بھی کام ہوا ہے اس میں ان کے فن کے مقابلے میں ان کے فکری پہلوؤں پر زیادہ توجہ صرف کی گئی ہے۔ زیر نظر کتاب اقبالیات پر ان تمام کتابوں میں اس وجہ سے ممتاز درجہ رکھتی ہے کہ اس میں اقبال کی فکر کے مقابلے میں ان کے تصوّرِ فن و شعر اور زبان و اسلوب سے بحث کی گئی ہے۔ اور اس کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے۔

پوری کتاب دو بڑے حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصّہ میں اقبال کی نظری شعریات سے بحث کی گئی ہے اور دوسرے حصّے میں اقبال کی عملی شعریات کو مطالعے کا موضوع بنایا گیا ہے۔ اقبال کی نظری شعریات کی بحث کو تین مختصر ذیلی حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(الف) اقبال کا تصور حسن و فن "خودی" سے پہلے
(ب) اقبال کا تصور فن و شعر "خودی" کے بعد
(ج) اقبال کا تصوّرِ شعر

اسی طرح اقبال کی عملی شعریات کے بھی تین ذیلی حصّے کیے گئے ہیں:

(الف) لسانی صلاحیت اور شعور
(ب) صوتی آہنگ
(ج) ہیئتی تجربے

کتاب کے شروع میں ۷ صفحات پر مشتمل پروفیسر آل احمد سرور کا ایک جامع اور وقیع "پیش لفظ" بھی شامل ہے جس میں پروفیسر مسعود حسین خاں کے اس علمی کارنامے کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں اگر چہ ایک ممتاز محقق اور ایک عظیم ماہر لسانیات ہیں، لیکن نقاد کی حیثیت سے بھی اُن کا مرتبہ بلند ہے۔ اقبال سے انھیں خصوصی لگاؤ ہے۔ اقبال پر درس دینے کا انھیں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی اور عثمانیہ یونی ورسٹی میں برسوں موقع ملا۔ اسی

دوران میں انھوں نے اقبال پر کئی مضامین قلم بند کیے۔ جن سے ان کی تنقیدی بصیرت کا بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال سے مسعود صاحب کی یہی دیرینہ انسیت، وزیٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے انھیں کشاں کشاں کشمیر لے گئی۔ اقبال پر تفصیل کے ساتھ کام کرنے کا موقع صحیح معنوں میں یہیں حاصل ہوا جس کا نچوڑ اقبال کی نظری و عملی شعریات کی صورت میں اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، یہ کتاب دو بڑے حصوں پر مشتمل ہے، یعنی اقبال کی نظری شعریات، اور اقبال کی عملی شعریات۔ اقبال کی نظری شعریات کے تحت مسعود صاحب نے اقبال کے تصور حسن و فن، تصورِ فن و شعر اور فلسفہ خودی سے بڑے مدلل انداز میں بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کا تصور شعر ان کے عالم تصور حسن و فن سے ماخوذ ہے۔ اور ان کا تصورِ فن ان کے تصور خودی کے تابع ہے۔ اسی لیے اقبال کے تصورِ شعر کو سمجھنے کے لیے وہ ان کے تصورِ فن سے بحث کرتے ہیں اور تصورِ فن کا ان کے تصور خودی سے کیا رشتہ ہے، وہ اس پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔

جہاں تک اقبال کے تصور حسن یا نظریہ حسن کا سوال ہے، بہ قولِ پروفیسر آل احمد سرور:

> "پروفیسر مسعود حسین نے یہ درست کہا ہے کہ فلسفۂ خودی پر راسخ ہونے سے پہلے چوں کہ ان کے یہاں وجودی فکر کا اثر غالب ہے اس لیے اسی کے تحت انھوں نے حسن کو دیکھا ہے، ہاں جب خودی کا فلسفہ ان کی فکر کا محور بن گیا تو نظریہ حسن و فن بھی اسی سانچے میں ڈھل گیا۔"
>
> (پیش لفظ: اقبال کی نظری و عملی شعریات)

اس امر کا ذکر یہاں بے جا نہ ہوگا کہ اقبال بہ غرض اعلا تعلیم ۱۹۰۵ء میں یورپ گئے۔ بہ قول پروفیسر مسعود حسین خاں یورپ جانے تک، بلکہ اپنے ابتدائی قیام یورپ تک وہ ایک "علی الاعلان وجودی" تھے۔ قیام یورپ کے دوران (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) ان کی فکر میں زبردست تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ وجودی فکر کی گرفت سے نکل کر فلسفۂ خودی کے دائرے میں آ گئے۔ وجودی فکر کے دوران میں ان کا تصور حسن و فن محض "روایتی" رہا۔ وہ دیگر صوفیہ کی طرح خدا یا ہستی کو "حسن مطلق" سمجھتے تھے۔ یہ حسن مطلق "ہمہ گیر" ہے جس کا دوسرا نام "حُسنِ ازل" ہے اقبال اسی کو "حسنِ قدیم" کے

نام سے بھی یاد کرتے ہیں اور کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری بتاتے ہیں۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کے خیال میں حسن کی ہمہ گیری کے تصور سے پیدا ہونے والی اقبال کی جمالیاتی فکر "عام وجودی فکر سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے"۔ لیکن ان کا یہ بھی خیال ہے کہ "حسن مطلق اور اس کی ہمہ گیری کے علاوہ اقبال نے اس دور میں کوئی منظم جمالیاتی فکر نہیں پیش کی ہے۔ البتہ شاعری اور خطوط دونوں میں انھوں نے فن شعر کے محاسن و معائب اور اس کے اجزائے ترکیبی کے بارے میں جستہ جستہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔"

جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، قیام یورپ کے دوران میں اقبال کی فکر میں گہری تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ وجودی نظریے سے تصوّرِ خودی کی جانب مائل ہو گئے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کے خیال میں وجودی تا خودی کے فلسفہ تک تبدیلی میں جرمنی کے حیات پرست مفکرین، فشٹے اور نیٹشے کے افکار کا خاصا دخل ہے، اور یہ بات مثنوی اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) کے انگریزی ترجمے پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض انگریز تبصرہ نگاروں نے بھی کہی ہے، لیکن اقبال نے نیٹشے کی تقلید و تتبع سے بالکل انکار کیا ہے۔ وہ پروفیسر نکلسن (NICHOLSON) جنھوں نے اسرارِ خودی کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا تھا، کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"بعض انگریز تبصرہ نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نیٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے، اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔"

(بہ حوالۂ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، طبع سوم اعظم گڑھ: دارالمعارف، ۱۹۵۷ء، ص ۳۰۰)

فلسفۂ خودی کے زیرِ اثر آنے کے بعد اقبال کے یہاں فن و شعر کا ایک نیا تصور پیدا ہوتا ہے جس کی وضاحت انھوں نے اسرارِ خودی کے ایک باب "در حقیقت شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ" میں پیش کی ہے۔ اقبال کے تصوّرِ خودی اور تصوّرِ فن کے ساتھ اس کے رشتے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے پروفیسر مسعود حسین خاں لکھتے ہیں:

"خوب و زشت کی کسوٹی اب اقبال کے لیے 'خودی' ہے۔ حقیقت مطلقہ اقبال کے لیے اب 'حسنِ مطلق' کی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ وہ 'فوق خودی' ہے جو تخلیق کے کرب

سے بڑی ترڑپتی ہے۔ جس نے کائنات کے ہر وجود کو ایک خودی کی شکل دے دی ہے جو خود اپنی جگہ تخلیقی عمل میں مصروف ہے۔ حسن و فن کا جواز اور استحقاق اب یہ ہو گا کہ وہ خودی کی بالیدگی میں مدد دیں۔ جس طرح صاحبِ خودی فاتحِ فطرت ہے اسی طرح فن کار بھی فطرت کے حسن پر اپنے سوز دروں اور مہارتِ فن سے اضافہ کرتا ہے۔ اس طرح تسخیرِ فطرت کا عمل دو آتشہ ہو جاتا ہے۔" (ص ۳۰)

وہ مزید لکھتے ہیں :

"اقبال کے خیال میں فن فطرت کی نقالی نہیں۔ نہ وہ فن کو فطرت پر فوقیت دینے کے لیے مجبور تھے، اس لیے ان کے فلسفۂ خودی کے جو نکتے ہیں وہی فن کار محمود و مسعود ہے جو اپنے تخلیقی ذہن سے فطرت کے حسن میں اضافہ کر کے اپنی ذات کا ٹھپہ اس پر لگا دیتا ہے۔" (ص ۳۱)

فلسفۂ خودی کے جمالیاتی مضمرات میں اقبال کے یہاں فن سے متعلق "جلال اور جمال" کے جو تصورات پائے جاتے ہیں، ان کی جانب بھی پروفیسر مسعود حسین خاں نے اشارہ کیا ہے۔ اقبال جلال اور جمال دونوں کو حسن کی صفت مانتے ہیں اور دونوں کا سرچشمہ 'خودی' کو بتاتے ہیں۔

اقبال کے تصورِ خودی اور تصورِ حسن و فن سے بحث کرنے کے بعد پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کے تصورِ شعر کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کا شعر و ادب کی قدر و قیمت ناپنے کا پیمانہ صرف ایک تھا یعنی یہ کہ وہ کہاں تک "عیارِ زندگی" پر پورا اترتا ہے۔ زیرِ نظر کتاب کے مطالعے سے اقبال کے تصورِ شعر کے بارے میں جو باتیں ہمیں معلوم ہوتی ہیں وہ یہ ہیں :

(۱) "اقبال 'فن برائے زندگی' کے قائل تھے، لیکن ان کی 'افادیت' اور 'مقصدیت' رسکن، ٹالسٹائی اور حالی کی 'مقصدیت' سے قدرے مختلف تھی۔ ان کا نعرہ دراصل 'ادب برائے خودی' کا نعرہ تھا۔" (ص ۴۳-۴۴)

(۲) "وہ شعر کو محض الفاظ کی بازی گری نہیں سمجھتے بلکہ روایتی فکر اور عقیدے کے مطابق اس ملکہ کو ودیعی اور وہبی شمار کرتے ہیں۔" (ص ۴۴)

(۳) "اقبال کا نظریۂ شعر کسی منطقی فکر کا نتیجہ نہیں بلکہ 'مقصدی' فکر کا زائیدہ ہے۔"
(ص ۴۵)

(۴) "شعر و فن کے مقاصد میں حقیقت پسند ہونے کے باوجود اقبال کا شعر و فن کا فلسفہ خالص وجدانی ہے۔" (ص ۴۶)

(۵) "ملکۂ شعر وہبی اور وہبی ہونے کے باوجود اقبال کے خیال میں پیہم ریاضت کا طالب ہے۔" (ص ۶۰)

زیر نظر کتاب کا دوسرا حصہ اقبال کی عملی شعریات پر مشتمل ہے جس میں مصنف نے اقبال کی لسانی صلاحیت اور شعور، نیز صوتی آہنگ کو مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔ اسی کے ساتھ اقبال کے ہیئتی تجربوں کا بھی جائزہ لیا ہے۔

اقبال کی لسانی صلاحیت اور شعور کا جہاں تک تعلق ہے، یہ سبھی جانتے ہیں کہ ان کی مادری زبان پنجابی تھی۔ اردو اور فارسی ان کی ثانوی زبانیں تھیں جو علمی وادبی ورثے میں انھیں ملی تھیں، لہٰذا مسعود صاحب نے یہ بالکل صحیح فرمایا ہے کہ خالص لسانی نقطۂ نظر سے وہ "اہل زبان" نہیں "زبان داں" تھے اور زبان داں کو اہل زبان کے محاورے اور روزمرہ پر قدرت حاصل کرنے میں جن دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اقبال ان سے بری نہیں تھے۔ اکثر ان سے قواعد کی غلطیاں سرزرد ہو جاتی تھیں۔ تذکیر و تانیث میں بھی وہ اکثر دھوکا کھا جاتے تھے، نیز الفاظ و محاورات کے نازک اختلاف اور ان کے برمحل استعمال میں بھی ان سے بعض اوقات چوک ہو جاتی تھی۔ اقبال کو اپنی ان تمام لسانی کمزوریوں کا شدت سے احساس تھا اور وہ انھیں دور کرنے کی پوری کوشش کرتے رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تذکیر و تانیث کا رسالہ اپنے سرہانے رکھتے تھے۔ داغ کی شاگردی بھی غالباً اسی لیے اختیار کی تھی کہ اہل زبان کی سند مل جائے۔ اقبال کی زبان پر اعتراضات کا سلسلہ ان کی زندگی ہی میں شروع ہو چکا تھا۔ اقبال نے ان میں سے بعض اعتراضات کے جواب بھی دیے، لیکن کہیں بھی انھوں نے "اعتدال اور توازن" کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ بقول پروفیسر مسعود حسین خاں "ان کے جوابات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا اساتذہ کے کلام کا مطالعہ بہت وسیع تھا"

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ الفاظ و تراکیب کی سطح پر اقبال کی شاعرانہ زبان ہمیشہ فارسی عربی آمیز رہی۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ ان کے تمام تر "مصادر اور مآخذ" اسلامی تھے۔ چوں کہ اقبال کے یہاں عربی الفاظ کا استعمال اسلامی فلسفے کے تخلیقی اظہار کے لیے عین مناسب تھا، اس لیے ہندی لفظیات کا استعمال کسی بھی طرح موزوں نہیں ہو سکتا تھا۔ عربی فارسی کے استعمال پر کچھ لوگوں نے "ترانہ ہندی" اور "نیا شوالہ" کی زبان کا حوالا دے کر یہ کہا اور افسوس ظاہر کیا تھا کہ وہ اپنی راہ سے بھٹک گئے تھے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال پر اس الزام کو قطعاً غلط قرار دیا ہے کہ اپنی فکر کے اظہار کے لیے اقبال نے شروع ہی سے فارسی عربی لغات کا سہارا لیا ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں اور مجنوں گورکھ پوری کے حوالے سے پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کی شاعری کی اس خصوصیت کو سب سے زیادہ نمایاں اور موثر بتایا جس کو مجموعی طور پر "تغزل" کہا جا سکتا ہے۔ لیکن جیسا کہ مسعود صاحب کا خیال ہے، تغزل کی سب سے اہم خصوصیت اس کی موسیقیت ہوتی ہے جسے شعر کا "صوتی آرکسٹرا" کہہ سکتے ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ شعر کی موسیقیت آوازوں کے صحیح انتخاب و ترتیب، نیز ان کی تکرار اور ان کے مشاقانہ جوڑ توڑ ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

اقبال کی شاعری کے صوتی نظام میں اردو کی تقریباً سبھی آوازیں (صوتیے) شامل ہیں، ان میں سے دس مصوتے، ۳۱ مصمتے ہیں۔ ۶ مصمتی آوازیں یعنی /ف، ق، ز، ژ، خ/ اور /غ عربی فارسی سے آئی ہیں، باقی تمام آوازیں ہند آریائی ہیں۔ بعض ہند آریائی آوازیں عربی فارسی کے ساتھ اشتراک رکھتی ہیں۔ اقبال کی شاعری کا صوتی پیٹرن (PATTERN) یا صوتی تانا بانا اردو کی انھیں ۴۷ آوازوں سے مل کر تیار ہوتا ہے۔ لہٰذا پروفیسر مسعود حسین خاں کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ "فارسیت" کا الزام اقبال کے "شعری آہنگ" پر عائد کیا جا سکتا ہے، "صوتی آہنگ" پر نہیں۔ اردو کی ایک آواز /ق/ کے تعلق سے مسعود صاحب نے بڑے پتے کی بات کہی ہے، یعنی پنجابی ہونے کی وجہ سے اقبال کی اردو میں ق محض "حرف" ہے "صوت" نہیں۔ ان کے یہاں ق کی سماعی شکل ک ہے۔ مسعود صاحب کا خیال

ہے کہ اس آواز کے سامعی پہلو سے بہرہ مند نہ ہونے کی وجہ سے اقبال اسے اپنے صوتی آہنگ میں نہیں کھپا سکتے تھے۔

ہائیت یا ہکاریت (ASPIRATION) جیسے پھ۔ بھ۔ تھ۔ دھ وغیرہ اردو کی ایک اہم خصوصیت ہے جس سے پنجابی زبان عاری ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کا خیال ہے کہ اقبال جب بھی ہکاری یعنی ہائیہ آوازوں سے مرکب الفاظ اپنی شاعری میں استعمال کرتے ہیں تو ان کی ہائیت (ہکاریت) اُن کے صوتی آہنگ سے غائب رہتی ہوگی۔ اقبال کے صوتی آہنگ پر اظہار خیال کرتے ہوئے پروفیسر مسعود حسین خاں لکھتے ہیں:

> "اردو فارسی شاعری کے وسیع مطالعے اور اپنے ذوقِ موسیقی کی بدولت الفاظ کی صوتی قدر و قیمت کا انھیں پورا احساس تھا اور وہ جہاں چاہتے تھے اس کو کمال کے ساتھ استعمال کرتے تھے۔"

ان کا خیال ہے کہ اقبال نے 'صوت پرستی' نہیں کی ہے، لیکن اصوات اور ان کے تلازمات سے نظم کی کیفیت کو اجاگر کیا ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کے ابتدائی دور کی دو نظموں "ایک شام" (دریائے نیکر، ہائیڈل برگ کے کنارے پر) اور "خفیفت حسن" کے صوتیاتی تجزیے سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "صوت و معنی" کس طرح ہم آہنگ ہوجاتے ہیں۔ ان کے خیال میں "ایک شام" میں اصوات نے معنی کا مکمل طور پر ساتھ دیا ہے۔ اس نظم کی غالب مصمتی آوازیں (DOMINANT CONSONANT SOUNDS) /خ/، /ش/، /س/ اور /م/ ہیں جن کا اجتماع اس نظم کے کلیدی لفظ "خاموش" میں پایا جاتا ہے۔ ان آوازوں کی مدد سے اقبال نے ماحول کی خاموشی اور قدرت کے خارجی مظاہر و مناظر میں پائے جانے والے سکوت و سکون کی بڑی کامیابی کے ساتھ عکاسی کی ہے۔

اقبال کی نظری و عملی شعریات کا آخری حصہ اقبال کے ہیئتی تجربوں سے متعلق ہے۔ بہ قول پروفیسر مسعود حسین خاں اقبال کے ہیئتی تجربات کا سلسلہ انگریزی شاعری کے زیرِ اثر قیام یورپ کی نظموں سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن جیسا کہ مسعود صاحب کا خیال ہے اقبال

کے یہاں ہئیتی تجربے عملی طور پر کسی نئی ہئیت کے اضافے یا مقررہ اوزان سے روگردانی کی حد تک نہیں پائے جاتے۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے اصناف سخن کو نئے مطالب و مفاہیم کی ادائیگی کے موافق بنانے کے لیے اشعار یا بندوں کی تعداد میں حسب ضرورت تبدیلی پیدا کی ہے۔ یہ تبدیلی نظموں میں بھی دیکھنے کو ملتی ہے اور غزلوں میں بھی۔ ان کی نظمیں "صدائے درد"، "شمع"، "صبح کا تارا"، "بچہ اور شمع" وغیرہ ہئیتی رد و بدل کی اچھی مثالیں ہیں۔ اقبال نے اپنی غزلوں میں ہئیت کی تبدیلی کے جو تجربے کیے ہیں ان سے ان کی بعض غزلیں نظم نما بن گئی ہیں۔ اسی طرح ہئیتی تجربوں سے بعض نظموں میں غزل کی فضا اور نغمگی کا احساس ہوتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جہاں تک ہئیت شعر کا تعلق ہے، بہ حیثیت مجموعی اقبال نے روایات شعر کو مقدم سمجھا ہے، اور جیسا کہ پروفیسر مسعود حسین خاں کا خیال ہے "صرف کہیں کہیں مغربی ادبیات کی ہئیت نظم (POEM) سے متاثر ہو کر اردو شاعری کی ہئیتوں میں جزوی ترمیمات کر لی ہیں بعض اوقات مختلف ہئیتوں کو مرکب کر دیا ہے، بغیر مطلع اور مقطع کی غزلیں لکھی ہیں۔ عام طور پر اقبال نے ایک نظم میں ایک ہی بحر کا استعمال کیا ہے، لیکن ابتدا سے انھوں نے بعض نظموں میں خوب صورتی کے ساتھ ایک سے زائد بحروں سے کام لیا ہے۔"

جیسا کہ شروع میں کہا گیا ہے، اقبال کی نظری و عملی شعریات اقبال کے تصور فن و شعر اور زبان و آہنگ پر ایک نہایت اہم اور عالمانہ تصنیف ہے اور اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال شناسی کے اس اہم پہلو پر مزید کام کرنے والوں کے لیے یہ کتاب نشان راہ کا کام دے سکتی ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں اسلوبیات اقبال پر لسانیاتی نقطۂ نظر سے ابھی بہت کم کام ہوا ہے اور اقبال کے کلام کا صوتیاتی مطالعہ و تجزیہ تو ابھی اپنی بالکل ابتدائی منزل میں ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کی یہ تصنیف نہ صرف اقبال کے تصور فن و شعر کا مدلل احاطہ کرتی ہے، بلکہ کلام اقبال کے لسانیاتی و اسلوبیاتی، بالخصوص صوتیاتی مطالعہ و تجزیے کی ایک نئی جہت کی نشان دہی بھی کرتی ہے، جس میں مزید تحقیق و جستجو کی ابھی کافی ضرورت بھی ہے اور گنجائش بھی۔

ڈاکٹر مرزا خلیل احمد بیگ، شعبۂ لسانیات، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ

ذاکر صاحب

اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریر و تقریر دونوں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا، اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا، سائز ۱۸×۲۲/۸

(زیر طبع)

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز ——
—— جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

تبصرہ وتعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

تذکرۂ صوفیائے میوات

مولف: مولانا حبیب الرحمٰن خاں میواتی

صفحات: ۶۶۹، طباعت اچھی آفسٹ

ناشر: میوات اکیڈمی، متصل جامع مسجد گھاسیڑہ، ضلع گوڑگاؤں۔ (ہریانہ)

قیمت: ایک سو پچاس روپے

ملنے کا پتا: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی-۲۵

مولانا حبیب الرحمٰن خاں میواتی کا واقعی یہ کارنامہ ہے کہ انھوں نے اس نئے لیکن اہم موضوع پر قلم اٹھایا اور ترتیب وتالیف (اگرچہ کہیں کہیں تسامح ہوا ہے اور تاریخ وسنہ کی غلطیاں ہیں) کا حق ادا کر دیا۔ میو قوم اپنی گوناگوں خصوصیات کے لیے مشہور ہے لیکن شاید کم ہی لوگوں کو معلوم تھا کہ اس قوم کا وطن یعنی میوات کا علاقہ اپنے دامن میں کیسے کیسے جلیل القدر بزرگوں اور علماء وصلحاء کو چھپائے ہوئے تھا، مولانا حبیب الرحمٰن صاحب نے پردہ اٹھایا تو نگاہوں کے سامنے صدیوں پر پھیلے روحانی مناظر بکھر گئے۔

کتاب پر مولانا کا مقدمہ دلچسپ اور پر از معلومات ہے، میو قوم کی تاریخ کا ایک خاکہ اس سے سامنے آجاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ میوات کا علاقہ دہلی پر کس کس طرح اثر انداز ہوا ہے۔ اگر ہم مولانا کے قیاسات کو جو صحیح بھی ہو سکتے ہیں، احتیاط کے طور پر نظر انداز بھی کر دیں

تو بھی ہمیں بہت سے تاریخی حقائق کا علم ہو جاتا ہے۔ دوسرا حصہ کتاب کا "میوات کے مراکز رشد و فلاح" کے عنوان سے ہے جس کے تحت مدارس اور خانقاہوں کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ "صوفیائے میوات" کی ترکیب سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کتاب میں صرف ان صوفیاء کا ذکر ہے جو نسلی و خاندانی طور پر میو تھے، بلکہ وہ تمام بزرگانِ دین جو اس علاقے میں رہتے تھے اور ان کے دم سے رشد و ہدایت کی محفلیں قائم تھیں، علاقۂ میوات کے صوفیہ تھے۔ اس طرح یہ علاقہ کبھی (ہندوستان میں اسلام کی آمد کے بعد) اہل اللہ کے قدوم بابرکت سے محروم نہیں رہا۔

اس کے بعد کتاب کا دوسرا اہم حصہ میوات کی عہد ساز شخصیتوں کے تذکروں اور کارناموں پر مشتمل ہے۔ جو بڑا معلوماتی ہے، پھر سلسلۂ چشتیہ، سلسلۂ مداریہ، سلسلۂ قادریہ، سلسلۂ نقشبندیہ کے مشائخ اور سہروردی مجاذیب کا تفصیلی ذکر ہے، فقہا و دانش وران میوات پر الگ ایک باب ہے ۔ اور یہ ساری داستان کئی سو صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کیا کچھ اس کتاب میں نہ ہو گا۔ تبصرہ نگار نے پوری کتاب جستہ جستہ کر کے پڑھ ڈالی، اور اگر اس نے ایک طرف تاریخی معلومات سے اپنے دماغ کو معمور کیا تو دوسری طرف حضراتِ صوفیہ کے پر تاثیر ذکر اور دشواریوں کے باوجود تبلیغ اسلام کے لیے ان کے مساعی کے بیان سے اپنے قلب کو روشن اور منور کیا، بعض مقامات پر تو عجیب روح پرور اور ایمان افروز کیفیت محسوس ہوئی اور مولانا حبیب الرحمان صاحب کے لیے دل سے دعا نکلی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہندوستان میں اسلام کی اصل تبلیغ صوفیائے کرام کی کوششوں اور ان کی پاکیزہ زندگی ہی کی مرہونِ منت ہے۔ میوات کے علاقے میں میو قوم کی شجاعت اور حمیت اسلامی نے (جب وہ حلقہ بگوش اسلام ہو گئی) اسلام کا دفاع کیا اور بزرگوں کے کام اور نام کو زندہ رکھا، اس سلسلے میں زیر تبصرہ کتاب میں بڑے دلچسپ واقعات اور اہم معلومات ملتی ہیں، مؤلف موصوف نے اپنی محنت و جانفشانی، ماخذوں کی تلاش میں اپنی کد و کاوش اور موضوع متعلقہ پر مطالعے کی وسعت سے اس کتاب کو ایک دستاویزی حیثیت کی تالیف بنا دیا ہے، آئندہ لکھنے والوں کے لیے یہ کتاب ایک اہم ماخذ ثابت ہو گی، اور دانش گاہوں، مدرسوں اور خانقاہوں میں غرض ہر جگہ

اس کی مانگ ہوگی۔ طرزِ نگارش سادہ لیکن اثر انگیز ہے اور اسی لیے دلکش بھی۔ بس قیمت کچھ زیادہ ہے، سو روپے ہوتی تو شاید زیادہ وسیع حلقے میں پھیلتی۔ کتابت و طباعت اچھی ہے اور کاغذ بھی عمدہ۔ (ضیاء الحسن فاروقی)

مرتب: محمد اختر

معرفتِ الٰہیہ (اول۔ دوم) ناشر: مکتبہ الفلاح، دیوبند (یو پی)

قیمت: ۶۵ روپے

یہ کتاب مشہور صوفی بزرگ مولانا شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری کے ان ارشادات اور تقریروں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے مختلف جگہوں پر کیں اور جو ۱۹ برس کے عرصے پر محیط ہیں۔

شاہ عبدالغنی مرحوم حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے خلیفہ تھے ۱۲۹۳ھ میں ضلع اعظم گڑھ کے ایک گاؤں 'چھاؤں' میں ولادت ہوئی لیکن عمر کا بیشتر حصہ چوں کہ چھاؤں کے نزدیک واقع قصبہ پھولپور میں گذرا، اسی مناسبت سے پھولپوری مشہور ہوئے۔ آپ کے والد کا نام شیخ امانت اللہ تھا جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ صاحب کرامت بزرگ تھے۔

شاہ عبدالغنی صاحب نے ابتدائی عربی کی تعلیم جون پور میں مولانا ابوالخیر مکیؒ سے حاصل کی اور اس کے بعد مولانا سید امین صاحب نصیر آبادی کے پاس پھر جامع العلوم کان پور میں مشکوٰۃ شریف تک تعلیم پائی۔ معقولات کی تعلیم کے لیے بعد ازاں مدرسہ عالیہ رام پور تشریف لے گئے جہاں مولانا فضل حق اور مولانا علی قاری حسین خاں صاحب موجود تھے۔ یہیں سے درس نظامی کی سند حاصل کی۔ کچھ عرصہ مولانا ماجد علی صاحب کی خدمت میں گلاؤٹی بھی رہے۔ اس کے بعد مختلف جگہوں پر تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے۔

جون پور کے زمانۂ قیام کے دوران ہی (سرائے میر اعظم گڑھ میں) ۱۳۲۵ھ میں شاہ اشرف علی تھانوی سے بیعت ہوئے، حضرت تھانوی کی ایما پر ۱۳۳۳ھ میں شاہ عبدالغنی صاحب نے پھولپور میں مدرسہ روضۃ العلوم قائم کیا اور ۱۳۴۹ھ میں قصبہ سرائے میر میں مدرسہ بیت العلوم بھی قائم کیا۔ آخری ایام آپ نے پاکستان ہی میں بسر کیے اور یہیں پر اگست ۱۹۶۳ء مطابق ربیع الاول ۱۳۸۳ھ میں انتقال ہوا۔

شاہ صاحب سے جو کتابیں منسوب ہیں۔ ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) اصول الوصول (۲) معیت الٰہیہ (۳) صراطِ مستقیم (۴) ملفوظات دو حصوں میں اور (۵) براہین قاطعہ اور اس کے علاوہ پیشِ نظر کتاب معرفتِ الٰہیہ جو شاہ عبدالغنی صاحب کے خادم خاص مولانا محمد اختر صاحب نے مرتب کی۔ یہ کتاب دراصل مختلف مجالس کے ان ارشادات و تقاریر کا مجموعہ ہے جو مولانا اختر صاحب قلم بند کرایا کرتے تھے۔ کتاب کے شروع میں مرتب نے شاہ صاحب کے حالاتِ زندگی کافی تفصیل سے بیان کیے ہیں اور ان کے بارے میں مرتب کا دعوا ہے کہ یہ شاہ صاحب سے تصدیق شدہ ہیں۔ لکھتے ہیں :

"حضرت والا دامت برکاتہم اپنے حالات قلم بند کرنے سے منع فرماتے تھے لیکن چند مخصوص احباب نے جب یہ عرض کیا کہ اس وقت جو حالات قلم بند ہوں گے وہ حضرت والا کی تصدیق سے معتبر ہوں گے اس لیے اس مصلحت کے پیشِ نظر حضرت والا نے اجازت عنایت فرمادی، لہٰذا احقر نے ان مختصر حالات کو قلم بند کر کے حسب اجازت حضرت مرشدی... معرفتِ الٰہیہ میں شامل کردیا"

کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے اور تقریروں کو موضوع کے لحاظ سے ترتیب دینے کا التزام نہیں کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ رہی ہو کہ تقریریں جو کتاب میں ہیں وہ خود کسی موضوع کو بنیاد بنا کر نہیں کہی گئی ہیں اور متنوع مضامین کا احاطہ کرتی ہیں۔

(محمد عرفان)

ادبی اور تہذیبی خبریں

ہندستان کی مسلم خواتین کے موضوع پر ورک شاپ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ عمرانیات کے زیرِ اہتمام اور اسی شعبے کی ڈاکٹر (مسز) موہنی انجم کی ڈائرکٹرشپ میں ہندستان کی مسلم خواتین کے موضوع پر ایک ورک شاپ ۸ دسمبر تا ۱۰ دسمبر ۱۹۸۶ء جامعہ میں منعقد ہوئی۔ جس میں مختلف یونی ورسٹیوں کے اساتذہ اور ریسرچ اسکالرز (خصوصًا وہ جن کا مضمون عمرانیات ہے) نے حصہ لیا۔ ورک شاپ کا افتتاح اور افتتاحیہ جلسے کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف نے کی اور کلیدی خطبہ پروفیسر عبدالرفیق سید صدر شعبۂ عمرانیات اور ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز نے پڑھا۔ ورک شاپ کئی لحاظ سے کامیاب رہی۔

ساتھی جو بچھڑ گئے

اردو ادب وصحافت کی دنیا کی کئی محبوب شخصیتیں ۱۹۸۶ء میں ہمیشہ کے لیے داغِ مفارقت دے گئیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، خواجہ منظور حسین، محمد طفیل، اظہر علی فاروقی، غیاث احمد گدی، صادق اندوری، ضیا فتح آبادی، بلونت سنگھ، محمد مسلم اور موسیٰ کلیم برق آشیانوی غرض کیسے کیسے روشن ستارے ٹوٹ گئے۔ خدا کرے ۱۹۸۷ء میں ہمیں ایسے غم نہ اٹھانے پڑیں۔

بیگم صالحہ عابد حسین کو غالب ایوارڈ

۱۹۸۶ء کے غالب انعامات غالب انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے بیگم صالحہ عابد حسین، پروفیسر نورالحسن ہاشمی

م م، راجیندر، کشمیری لال ذاکر اور ابوجعفر زیدی کو ملے ہیں۔

رسالہ جامعہ کا مجیب نمبر (۱۹۸۶ء)

جامعہ نگر: ۸۴-۱۹۸۳ء میں مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نے مجیب صاحب، احوال و افکار (مجموعہ مضامین جو مجیب صاحب کی خدمت میں ان کی ۸۲ ویں سالگرہ پر پیش کیا گیا) شائع کی۔ اس کتاب کو مرتب کیا تھا ضیاء الحسن فاروقی مشیر الحق، شہاب الدین انصاری اور عبداللطیف اعظمی نے۔ اسی کی تاریخ اشاعت سے متصل شائع ہوا مجیب صاحب پر ڈاکٹر صادقہ ذکی کا پی ایچ ڈی کا مقالہ محمد مجیب، حیات اور اردو خدمات کے نام سے۔ اب ۱۹۸۶ء میں رسالہ جامعہ کا مجیب نمبر (بابت ماہ ستمبر و اکتوبر ۱۹۸۶ء) بڑی آب و تاب سے شائع ہوا ہے جس میں مجیب صاحب کی تصویریں، غیر مطبوعہ تحریریں، خود نوشت سوانح کا ایک حصہ، علالت سے پہلے اور بعد کی تحریروں کے نمونے، مشہور اہل قلم کے مضامین اور خود مجیب صاحب کے بعض اہم اردو مضامین اور انگریزی مضامین کے ترجمے اور نہ معلوم کتنی دلچسپ اور معلومات افزا چیزیں شامل ہیں، اس کے صفحات کی تعداد ۳۴۴ ہے۔

جشنِ ذاکر حسین

جامعہ ملیہ اسلامیہ نے امسال ۱۹۸۷ء میں فروری کے اوائل میں ذاکر صاحب کی ۹۰ ویں سالگرہ کے سلسلے میں ایک بڑا جشن منانے کا پروگرام بنایا ہے۔ اس موقع پر ۸-۱۰ دن تک مختلف علمی و تعلیمی و تہذیبی اور کھیل کود کے پروگرام ہوں گے جن میں نرسری اسکول کے بچوں سے لے کر پی۔ ایچ ڈی کے طالب علم اور اساتذہ اپنے اپنے ذوق اور میدان عمل کے لحاظ سے حصہ لیں گے۔ معلوم ہوا ہے کہ اس موقع پر کئی سال بعد جامعہ کا جلسۂ تقسیم اسناد بھی منعقد ہو گا، یہ بھی پتا چلا ہے کہ ایوانِ حکومت کے معزز اراکین، وزراء، عہدہ دار، غیر ملکی سفراء دانش ور، عالم اور فاضل اور پبلک لائف سے متعلق ممتاز شخصیتیں جامعہ تشریف لائیں گی۔ بتایا گیا کہ اس موقع پر علمی موضوعات پر سیمینار کے علاوہ ذاکر صاحب مرحوم سے متعلق کئی مطبوعات بھی منظرِ عام پر آئیں گی اور ایک کل ہند مشاعرہ بھی ہو گا۔

Regd. No. D-(S. E.)-108 Vol. 84 No. 1 January, 1987

THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

جوبلی آرٹ پریس اینڈ پرنٹرز مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲ میں طبع ہوئی

جامعہ

جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۱۵ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ
ڈیڑھ روپے

جلد ۸۴	بابت ماہ فروری ۱۹۸۷ء	شمارہ ۲

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

اس ماہ فروری کے پہلے ہفتے میں جشن ذاکر منایا جا رہا ہے، اسکول اور یونیورسٹی کے اساتذہ و طلبا اس کی گوناگوں تقریبات میں حصہ لے کر اسے کامیاب بنا رہے ہیں۔ جشن کی آخری تقریب ۸ر فروری کو ہوگی جو ذاکر صاحب مرحوم کی پیدائش کا دن ہے۔ امسال اس دن ان کو اس دنیا میں آئے نوّے برس ہو جائیں گے۔ وہ ۸ر فروری ۱۸۹۷ء کو پیدا ہوئے تھے اور ۳ر مئی ۱۹۶۹ء کو ۷۲ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ کیسی پاک صاف اور بھری پُری زندگی انھوں نے گذاری اور لاکھوں کروڑوں انسانوں کی بہترین یادوں اور دعاؤں کے ساتھ اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے۔ ذاکر صاحب کی بھری پُری زندگی دراصل 'مشغول' زندگی تھی جسے تصوف کی اصطلاح میں اقدارِ عالیہ کی خدمت کی زندگی کہا جاتا ہے۔ مرحوم نے اپنی زندگی اسی طرح بسر کی اور جو کام بھی کیا خدا کا کام سمجھ کر کیا۔ جہاں بھی رہے اور جس حال میں بھی رہے، درویشانہ رہے۔ سر پر کلاہ 'قیصری' بھی رہی لیکن ایک لمحے کے لیے بھی درویشی کی خوبیوں سے الگ نہ رہے، انھوں نے مولانا عبدالماجد دریابادی کو پٹنہ سے ایک خط میں یہ بلیغ جملہ لکھا تھا کہ آئیے اور میرے ساتھ قیام کیجیے کہ راج بھون درویشوں ہی کے رہنے کی جگہ ہے۔

درویشی کی ایک قدر احترام آدمی و آدمیت ہے فرد، اس کی ذات اور اس کی شخصیت کی تعمیر عمر بھر ذاکر صاحب کا وظیفۂ زندگی رہا کیوں کہ وہ اس رمز سے خوب واقف تھے کہ سماج

میں دینی و اخلاقی قدروں کی خدمت آزاد فرد کی شخصیت ہی کر سکتی ہے، شخصیت جس کی تہذیب و تربیت اس طرح کی گئی ہو کہ اس میں اقدارِ عالیہ کا شعور پیدا ہو اور یہ یقین کہ ان اقدار کی خدمت ہی منشائے الٰہی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہی معتبر دانش وری اور سچی مذہبیت تھی۔

اب آپ اسی دانش وری اور مذہبیت کی جھلک ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں دیکھیے، انھوں نے ۱۹۶۷ء میں مشی گن یونی ورسٹی (امریکہ) کے جلسۂ تقسیم اسناد کے خطبہ میں فرد کی اہمیت پر زور دیا تھا اور کہا تھا: "ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ فرد اس کائنات کا محض ایک ذرہ نہیں ہے، بلکہ خود انسانیت، اس کے خواب، اس کی امیدیں اور آرزوئیں اس سے عبارت ہیں۔ اس کی خاطر ہمیں صرف اسی وقت نہیں بلکہ ہمیشہ ان اقدار کی بار بار جانچ کرتے رہنا چاہیے جو اس کی زندگی کے تانے بانے میں شامل ہیں۔ یہ بات عقل اور انسان کے ذہنی و اخلاقی معیار سے گری ہوتی ہے کہ حالتِ موجودہ کو صرف اس لیے منظور کر لیا جائے کہ موجودہ حالت ایسی ہی ہے اور ناسمجھ اور بے وقوف لوگوں کی اکثریت نے اسے تسلیم بھی کر لیا ہے۔"

اس خطبے میں اپنے امریکی سامعین کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ اگر ہم آج اپنے تخلیقی کاموں کا جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ ان میں کیسے کیسے طرزِ اظہار کا استعمال ہوا ہے، تو معلوم ہوگا کہ ہماری متعدد تخلیقی سرگرمیوں میں فرد کی اپنی ذات کی اہمیت نظر انداز کی جا رہی ہے، مثلاً "فرد کی حیثیت کو ختم کرنے کے کام میں آرٹ اور ادب مشغول ہیں۔ انسان کی ظاہری شکل و صورت پر زیادہ سے زیادہ حقیقت پسندانہ زور دے کر فرد کی شخصیت کو مٹا دینے کے کام میں آرٹ اور ادب دونوں نے حصہ لیا ہے۔ انسانی شکل و صورت کو جس کے متعلق کبھی یقین کیا جاتا تھا کہ اسے خدا نے اپنی ہی شکل سے مشابہ بنایا ہے، آرٹ کے نام سے اب بھونڈی، بدشکل اور اس کے مختلف اعضاء کو علاحدہ علاحدہ کر کے بے جوڑ اور نامناسب طریقے سے جوڑ کر انتہائی مضحکہ خیز اور ڈراؤنی صورت دے دی گئی ہے۔ ایک طرف ادب ہے جو اپنے وسائل کو فرد کے اوپر یہ نقش جمانے کے لیے استعمال میں لا رہا ہے کہ باطن کی کوئی حقیقت نہیں

اور زمانۂ دراز سے انسان جو خواب دیکھتا آیا ہے، جن آرزوؤں کی پرورش کرتا آیا ہے، وہ سب فضول ہیں اور ان کی کوئی ذاتی قدر و قیمت نہیں ہے، اور چوں کہ یہ طرزِ فکر جدید ترین فیشن ہے اور جدید ترین کی تعریف یہ ہے کہ وہ صحیح ترین اور بہترین بھی ہے اس لیے اسے بخوشی تسلیم کر لیا جانا چاہیے۔ ہمیں یقین دلایا جاتا ہے کہ اسے اپنی اصل کو اپنے طبعی وجود سے زیادہ گہرائی میں جا کر دیکھنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے، اور نہ دنیا کو جتنی اور جیسی وہ ظاہری طور پر نظر آتی ہے اس سے زیادہ اور کچھ تصور کرنا چاہیے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ترقی نے آرٹ اور کلچر کو انسان سے بہت قریب کر دیا ہے اور کتابوں کی پیداوار کی کوئی انتہا باقی نہیں رہی لیکن تعداد نے کتابوں کی خوبی اور معیار کو بالکل گم کر دیا ہے اور بہت سی چیزوں نے کافی کی طرح ہمہ وقت تیار رہنے کی صفت حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرد نے دراصل اس نئی دنیا اور نئی تہذیب کی گراں قیمت ادا کی ہے۔ اگر فرد کی تحلیل کی یہی رفتار رہی تو دیکھنا یہ ہے کہ مستقبل میں اس کا انجام کیا ہوگا!"

ذاکر صاحب کی مذہبیت کا تصور بڑا وسیع تھا اور اسلام کے متعلق ان کا تخیل بھی بہت وسیع اور عالم گیر تھا۔ وہ اپنے مذہبی تصور کو ہمیشہ ایک خاص انداز سے پیش کرتے تھے جس میں ایک کشش ہوتی تھی۔ بمبئی کے یوسف مہر علی سنٹر کا افتتاح کرتے ہوئے انھوں نے ایک اچھے مسلمان کی جو اسلام کا واقعی نمایندہ ہو، تصویر کھینچی تھی۔ اس سے ہم ذاکر صاحب کے تصورِ مذہب کا بہت کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ انھوں نے کہا تھا: "میں یوسف مہر علی کو ایک ہندستانی اور سچا ہندستانی قرار دینے میں بڑی خوشی اور اطمینان محسوس کرتا مگر مجھے شبہ ہے کہ اگر ہوئے بھی تو ایسے بہت کم لوگ ہوں گے جو میرا مقصد سمجھ پائیں گے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ ہندو تھے کیوں کہ یوسف مہر علی ایک مسلمان خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ وہ مسلمان تھے اس لیے کہ انھوں نے خود مذہبی امتیازات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے ... لیکن روایت اور کلچر نے اچھے مسلمان کی تصویر کھینچ رکھی ہے جس میں، جب کبھی کوئی اچھا مسلمان نظر آجاتا ہے، جان پڑ جاتی ہے۔ مجھ میں وہ ادبی قدرت نہیں ہے کہ میں اس تصویر کو

اس سے روشن اور متوازن رنگوں کے ساتھ دوبارہ پیش کرسکوں۔ میں صرف اتنا ہی کرسکتا ہوں کہ اس کا محض ایک خاکہ آپ کے سامنے رکھ دوں۔

"ایک قدیم تعریف کے مطابق اچھا مسلمان وہ ہے جو دریا کی طرح سخاوت رکھتا ہے، سورج کی طرح فیض رساں ہے اور دھرتی کے مثل مہمان نواز ہے۔ مصیبت زدہ لوگوں کی آواز پر ان کی مدد کو پہنچ جاتا ہے، بے سہارا لوگوں کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، لوگوں کے رنج وغم سے اس کے اندر دکھ، درد اور بے چینی پیدا ہوتی ہے، وہ انھیں لوگوں میں رہتا ہے اور ان کی تمام تکلیفوں اور سختیوں کو خود بھی برداشت کرتا ہے، جو لوگ اسے نقصان پہنچاتے ہیں اس کے بدلے میں وہ ان کے ساتھ فیاضی اور ایثار کا برتاؤ کرتا ہے۔ اچھا مسلمان دوستی پیدا کرتا ہے کیوں کہ دوستی ہی وہ جلوہ گاہ ہے جہاں خدا اور انسان کے درمیان سچے تعلق کا جلوہ نظر آتا ہے، اور ایک اچھا دوست بننے کے لیے اپنے اندر وہ سماجی خوبیاں پیدا کرتا ہے جو اس کے ساتھیوں کو بہت پسند آتی ہیں، مثلاً عادات و اطوار میں دل کشی، خوش کلامی، مدلل اور جچی تلی ہوئی بات کرنے کی قابلیت، ادب اور آرٹ کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونے کا ذوق اور ایسی تقریبوں میں شرکت جن سے ظاہر ہو کہ اس کے دل میں اپنے احباب کے ساتھ کتنی وابستگی اور مقدس اور دین دار لوگوں سے کتنی عقیدت ہے۔ مساوات پر عمل اس کے لیے ایک حکم کی تعمیل ہی نہ ہو بلکہ یہ اس کے مزاج میں رچی ہوئی ہو اور طبیعتِ ثانیہ بن گئی ہو جو کسی حال دبائی نہ جا سکے۔ نیک مسلمان صرف خدا سے محبت کرتا ہے لیکن اس طرح کہ وہ لوگ جو اس کے ساتھ رہتے ہیں یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ صرف انھیں سے محبت کرتا ہے۔

"کیا یہ اوصاف ایسا چوکھٹا پیش کرتے ہیں جس میں یوسف مہر علی کی تصویر لگادی جائے؟ اگر ایسا ہے تو وہ ایک اچھا مسلمان تھا..."

ایک بڑا سانحہ

۸ر جنوری ۱۹۸۷ء کو ایک بڑا دل دوز حادثہ اہلِ جامعہ پر گزرا، مامون اعظمی مرحوم جو بیچلر آف فائن آرٹس کے سال دوم کے طالب علم تھے، جامعہ

کے نزدیک پہنچے تھے قریب ایک تیز رفتار بس کی زد میں آ گئے اور چند منٹ بعد اس دنیا سے رخصت ہو گئے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ میت پوسٹ مارٹم کے بعد ۱۰ جنوری کو سپردِ خاک کی گئی۔

ادارہ مرحوم کے والدین اور اعزہ و احباب کے غم میں برابر کا شریک ہے، مرحوم مامون اعظمی شعبۂ اسلامک اینڈ عرب ایرانین سٹڈیز کے صدر پروفیسر شعیب اعظمی کے حقیقی بھتیجے تھے اور پہلے اسکول میں بھی جامعہ کے طالب علم رہ چکے تھے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور سارے متعلقین کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔ آمین۔

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز $\frac{22 \times 18}{8}$

قیمت =/35

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

یعقوب عمر

سعدی و علومِ درسگاہی و خانقاہی

سعدی نے ہمیشہ انسانی اقدار کی سربلندی کے لیے کام کیا اور اس معاملے میں کسی ملامت کی پرواہ نہیں کی شریعت وطریقت ہو، یا تونگری و درویشی، تعلقات زن و شوہر ہوں یا آئینِ جہانبانی، ہر پہلو پر انھوں نے اپنے تجربات کی روشنی میں تبصرے کیے ہیں اور جہاں انھیں انسانی اقدار کی سربلندی نظر آئی، اسی کی طرفداری کی اور ایسا کرنے میں اپنے عہد کے مروجہ اصول و نظریات یہاں تک کہ روایات سے بھی انحراف کیا ہے۔ سعدی کی انقلابی فکر سے گو ہر زمانے کے لوگوں نے وجدان حاصل کیا ہے مگر آج کے دانش مند اور توہمات شکن دور میں ان کی فکر ہمیں بہت قریب محسوس ہوتی ہے۔

سہروردی صوفیاء ہمیشہ سرچشمۂ اقتدار سے قریب رہے ہیں اور اس سلسلے میں ان کا فلسفہ یہ تھا کہ اس طرح وہ انسانیت کی بہترین خدمات انجام دے سکتے ہیں۔ حضرت سعدی کا بھی اسی سلسلے سے تعلق تھا، چنانچہ وہ بھی بادشاہوں اور امیروں کی صحبت میں رہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ مفلسی و قلاّشی کو وہ مضر سمجھتے تھے، کیوں کہ اس سے جتنے مفاسد پیدا ہوتے ہیں اتنے دولت مندوں کی سرکشی سے بھی نہیں پیدا ہوتے۔ غالباً اسی لیے انھوں نے بادشاہوں کو بھی ایسے ہی عامل متعین کرنے کی سفارش کی ہے جو صاحبِ مال ہوں:

عمل گر دہی مرد منعم شناس　　　　که مفلس نیارد ز سلطان ہراس

دنیا کی سیر و سیاحت بھی ان کے نزدیک صرف پانچ قسم کے لوگ کرسکتے ہیں اس میں بھی زیادہ ترجیح انھوں نے دولت مند تاجروں اور عالموں کو دی ہے:

ڈاکٹر یعقوب عمر، ریڈر شعبۂ فارسی عثمانیہ یونی ورسٹی، کوچۂ نسیم ۴/۲۶۳-۶-۲۲، حیدرآباد۔

منعم بکوہ و دشت و بیاباں غریب نیست ہر جا کہ رفت خیمہ زد و بارگاہ ساخت !

داں راکہ برمراد جہاں نیست دسترس از زاد بوم خویش غریبست وناشناخت

تونگری ودرویشی کو سعدی ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے تھے۔اس سلسلے میں ان کا فلسفہ یہ تھا کہ تونگر درویش ایک مفلس درویش سے زیادہ کامیابی حاصل کر سکتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے ایک تونگر درویش کی صفات کو گلستاں کے باب ہفتم میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے جہاں وہ ایک مفلس درویش سے اس سلسلے میں مناظرہ کرتے ہیں کہ "... اگر قدرت جود ست واگر قوت سجود، تونگراں را بہ میسر شود:

تونگراں راوقف است ونذر ومہمانی زکوٰۃ وفطرہ واعتاق وہدی وقربانی

مفلس درویشوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں

تو کی بدولت ایشان رسی کہ نتوانی جزایں دو رکعت وآں ہم زصد پریشانی

دلیل یہ لاتے ہیں کہ "... عرب گوید۔ اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الْفَقْرِ الْمُکِبِّ وَجُوَارِ مَنْ لَا یُحِبُّ، ودرخبر است کہ "... اَلْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْہِ فِی الدَّارَیْن" اس نے بھی ترکی بہ ترکی جواب دیا کہ وہ حدیث بھی یاد کرو جس میں "الفقر فخری" کہا گیا ہے۔ سعدی نے جواب دیا۔ خاموش اس میں سرکار دوعالم کا اشارہ اس گروہ کی طرف ہے جو مرد میدان رضا و ہدف تیر قضا ہیں۔" نہ اینان کہ خرقۂ ابرار پوشند ولقمۂ ادرار فروشند":

ای طبل بلند بانگ در باطن ہیچ بی توشہ چہ تدبیر کنی وقت بسیج

روی طمع از خلق بہ پیچ، ار مردی تسبیح ہزار دانہ بر دست مپیچ

الغرض سعدی سے مناظرہ کرنے والے نے امیروں کو بہت برا بھلا کہا اور سعدی نے ان کی تعریف کے پل باندھ دیے اور آخر میں نہایت دندان شکن دلیل لے آئے کہ مفلس درویش اکثر شہوت نفس کے ہاتھوں گناہ میں گرفتار ہو جاتے ہیں

"... شنیدہ ام کہ درویش را بہ حدثے برغیشے بدیدند بآنکہ شرمساری بردہیم سنگساری بود۔ گفت ای مسلماناں! قوت ندارم کہ زن کنم وطاقت نہ کہ صبر کنم، چہ کنم کہ " لا رھبانیۃ فی الاسلام"!

حالاں کہ اس مناظرے کا اختتام سعدی نے مفاہمت پر کیا ہے مگر اس کے لب ولہجے سے

صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ انکا رجحان اور جھکاؤ کس طرف تھا۔ مدعی سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ تو جو یہ کہتا ہے کہ دولت مند لوگ مسکینوں پر اپنا دروازہ بند کر دیتے ہیں تو آخر کیا کریں کہ وہ... حاتم طائی کہ بیابان نشیں بود اگر شہری بودی از جوش گدایان بیچارہ شدی وجامہ بر و پارہ کردندی...'

سعدی شیرازی کی دور بین نگاہوں نے دیکھ لیا تھا کہ تصوف میں درویشی و قلندری کے پردے میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ روح اسلام اور تصوف راشدہ کے خلاف ہے۔ وہ درویشی میں جس جاہ و جلال کو دیکھنا چاہتے تھے، سے ہندستان کے سہروردی صوفیا نے کر دکھایا کہ درویشی جلال و جبروت اور دولت و ثروت کے ساتھ زیادہ کامیاب رہتی ہے، اور شاید علامہ اقبال بھی سعدی کے اس فلسفے سے متاثر ہوئے ہیں کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ:

وہ ہوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش	جس ہوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام

سعدی نے اسی بنا پر گلستاں اور بوستاں دونوں میں کج کلاہی کے ساتھ مزاج خانقاہی پیدا کرنے کے طریقے بتائے ہیں:

صورت حال عارفاں دلق است	ایں قدر بس چو روی در خلق است
در عمل کوش ہر چہ خواہی پوش	تاج بر سر نہہ و علم بر دوش
ترک دنیا و شہوت است و ہوس	پارسائی نہ ترک جامۂ و بس

کہتے ہیں کہ جب شاہ تکلہ بن زنگی نے درویشی اختیار کرنے کے لیے تخت و تاج چھوڑنے کی خواہش کی تو ایک روشن ضمیر شخصیت نے نہایت برہمی سے کہا:

طریقت جز خدمت خلق نیست	بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست
تو بر تخت سلطانئ خویش باش	با خلاق پاکیزہ درویش باش
قدم باید اندر طریقت نہ دم	کہ اصلی ندارد دم بی قدم
بزرگاں کہ نقد صفا داشتند	چنیں خرقہ زیر قبا داشتند

جہاں تک شریعت و طریقت کا معاملہ ہے حضرت سعدی کا مشرب سبھی جانتے ہیں کہ ان کے یہاں یہ دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ اتباع شریعت میں کمال ہی کو وہ طریقت سمجھتے ہیں اور اس سلسلے میں وہ بجز شریعت کسی چیز کی تلقین نہیں کرتے کہ — خلاف پیمبر کسی رہ گزید۔

کہ ہرگز بمنزل نخواہی رسید ۔ یہاں تک کہ شفاعت سے بھی مخالفین شریعت کو محروم گردانتے ہیں۔

پیمبر کسی را شفاعت گر است ۔ کہ بر جادۂ شرع پیغمبر است ۔

خلاف شریعت درویشوں پر انھوں نے ہمیشہ سخت تنقید کی ہے یہاں تک کہ "جو فروشان گندم نمائے" کے لقب سے یاد کیا ہے۔ بوستاں میں ہے کہ کسی صاحب دل سے ایک درویش نے کچھ سوال کیا۔ انھوں نے نرمی سے معذرت کی تو وہ دشنام طرازی کرنے لگا۔ اس حکایت میں سعدی نے گندم نما جو فروش صوفیوں کی اچھی خبر لی ہے :

کہ زنہار ازیں کژ دمان خموش ۔۔۔ پلنگان درندۂ صوف پوش

سپید و سیاہ پارہ بر دوختہ ۔۔۔ لباس و پنہاں زر اندوختہ

زہی جو فروشان گندم نمائے ۔۔۔ جہاں گرد و شب کوک و خرمن گدائے

مبیں در عبادت کہ پیر اند و سست ۔۔۔ کہ در رقص و حالت جوانند و چست

ز سنت نہ بینی در ایشاں اثر ۔۔۔ مگر خواب پیشین و نان سحر

عبادت و ریاضت کا اشتہار دینے والوں سے سعدی شیراز سخت نالاں ہیں۔ اس معاملے میں ان کی فکر بے حد انقلابی ہے۔ عبادت و ریاضت کی کثرت کے معاملے میں وہ انسان نوازی اور خدمتِ انسانیت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ گلستاں میں ایک ایسے عابد کی حکایت بیان کرتے ہیں جو رات کو دس من کھاتا تھا اور ایک قرآن ختم کیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی فضول خرچی اور بے مقصد عبادت سے دوسروں کا تو کیا خود اس کا بھی کچھ بھلا نہ ہو سکتا تھا' چنانچہ سعدی ایک صاحبِ دل کی زبان سے کہلواتے ہیں کہ ۔۔۔ "جواں مرد کہ بخورد و بدہد بہ از عابد کہ روزہ دارد و بنہد :

عابد کہ نہ از بہر خدا گوشہ نشیند ۔۔۔ بیچارہ درہ آئینہ تاریک چہ بیند

ایک جگہ کہتے ہیں :

گنہ گار اندیشہ ناک از خدائے ۔۔۔ بہ از پارسائے عبادت نمائے

نخور داز عبادت بر آں بی خرد ۔۔۔ کہ با حق نکو بود و با خلق بد !

بوستاں کے باب پنجم میں لکھتے ہیں کہ بابا کوہی نے شب بھر دکھاوے کی عبادت کرنے

والے سے کہا کہ ریاکاری کی عبادت سے کوئی فیض نہ پہنچے گا، پھر اسے ایک کمسن لڑکے کی کہانی سنائی جس نے جوں توں دوپہر تک روزہ رکھ لیا تھا۔ پھر یہ سوچ کر چوری چھپے کھا لیا کہ ماں باپ کو کچھ معلوم نہ ہوگا، چنانچہ ان کی نگاہ میں تو اس نے روزہ پورا کر دیا۔ لیکن دکھاوے کی عبادت کرنے والا:

پس این پیر از ان طفل ناداں ترست کہ از بہر مردم بطاعت دراست
کلید درِ دوزخ است این نماز کہ در چشم مردم گزاری دراز

ان کے نزدیک عبادت وریاضت بندے اور خدا کا نجی معاملہ ہے، اور اس کا اشتہار طہارت کے منافی ہے:

چو روئے پرستیدنت در خداست اگر جبرئیلت نہ بیند رواست

علم سے بڑھ کر انسانیت کی خدمت کے لیے سعدی کے نزدیک اور کوئی چیز نہیں۔ اس سلسلے میں ان کا مسلک ذرا شدت پسند واقع ہوا ہے۔ گو ان کے نزدیک عالم کا باعمل ہونا پسندیدہ ہے لیکن انسانیت کی خدمت جیسے عظیم مقصد کے لیے وہ ایک بے عمل عالم کو کبھی ایک بے علم صوفی سے اونچا مقام دیتے ہیں۔ گلستان کی ایک حکایت میں ایک فقیہہ اپنے والد سے کہتا ہے کہ واعظین کی دلآویز اور رنگین تقریریں اس لیے اثر نہیں کرتیں کہ ان کے قول وعمل میں فرق ہے:

ترک دنیا بہ مردم آموزند خویشتن سیم وغلہ اندوزند
عالمی را کہ گفت باشد وبس ہر چہ گوید نگیرد اندر کس
عالم آنکس بود کہ بد نکند نہ بگوید بخلق و خود نہ کند

باپ نے جواب دیا کہ "ای پسر بمجرد ایں خیال باطل نشاید روی از تربیت ناصحان بگردانیدن وعلماء را بضلالت منسوب کردن ودر طلب عالم معصوم از فوائد علم محروم ماندن":

گفت عالم بگوش جان بشنو ور نماند بگفتنش کردار
باطل است آنچہ مدعی گوید خفتہ را خفتہ کی کند بیدار
مرد باید کہ گیرد اندر گوش ور نبشت است پند بر دیوار

یہاں تک مدرسہ و خانقاہ کا تقابل کرتے ہوئے علم کی پرزور وکالت کرتے ہیں :

صاحبدلی بمدرسہ آمد ز خانقاہ　　　بشکست عہدِ صحبت اہل طریق را

گفتم میانِ عالم و عابد چہ فرق بود　　　تا کردی اختیار ازاں ایں فریق را

گفت، او گلیم خویش بدر میبرد ز موج　　　وین جہدی کند کہ بگیرد غریق را

سعدی کی دوربین نگاہوں نے تاڑ لیا تھا کہ عوام کی فلاح و بہبود اور انسانیت کی سر بلندی کے لیے علم کی اشاعت بیحد ضروری ہے اور آج یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ معاشرے کو گم کردہ راہ خانقاہیت سے بڑا نقصان پہنچا۔ گو صالح خانقاہی نظام نے اس کی تلافی کی کوشش کی مگر نقصان اتنے بڑے پیمانے پر تھا کہ ان کی کوششیں بھی کام نہ آئیں۔

علم تصوف میں سعدی کا معیار بہت کڑا تھا۔ بے علم صوفیوں کو تو خیر وہ ناپسند کرتے ہی تھے مگر عالم صوفیوں کے لیے بھی وہ انتہائی اعلیٰ معیار چاہتے تھے۔ جو رعایت وہ عالموں کے ساتھ کر سکتے تھے ان کے معاملے میں کبھی روا نہ رکھی، کیوں کہ ایک بے علم اور کم عیار صوفی سے انسانیت کو جو نقصان پہنچ سکتا تھا اس کا بے عمل عالم سے کوئی امکان نہ تھا۔ گلستاں کی ایک حکایت ہے کہ چند رندوں نے ایک درویش کو برا بھلا کہا اور تکلیف دی۔ اس نے اپنے مرشد روحانی سے گلہ کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ ــــ "اے فرزند خرقۂ درویشان جامہ رضا است، ہر کہ درین کسوت تحمل بیمرادی نکند مدعی است و خرقہ برو حرام ــــ"

دریائے فراواں نشود تیرہ بسنگ　　　عارف کہ برنجد تنک آبست ہنوز

اشاعت علم کے بارے میں سعدی کا جوش و خروش کبھی منفی نہیں رہا۔ بے عمل عالموں کے لیے جو رعایت ان کے ہاں نظر آتی ہے اس کے پیچھے بھی صرف ایک ہی مقصد ہے کہ علم کی نشر و اشاعت ہو، حصول علم کے جذبے میں کمی نہ آئے۔ اس کے لیے وہ بے عمل عالم سے بھی علم کے حصول کو روا رکھتے تھے کیوں کہ گلستاں کے باب ہشتم میں انھوں نے بے عمل علماء کو کافی تنبیہہ کی ہے۔ قرآن مجید جس کا نزول عالم انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے ہوا ہے۔ اس کا مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسے سوچ سمجھ کر نہ پڑھا جائے اور عمل نہ کیا جائے۔ اس معاملے میں سعدی کی فکر نہایت انقلابی ہے اور انھوں نے آج سے آٹھ سو سال پہلے یہ اعلان کر دیا تھا جسے

آج کا دانشور بھی کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ لکھتے ہیں کہ ـــ "ہمہ اداز نزول قرآن تحصیل سیرت خوب ست نہ ترتیل سورت مکتوب" ـــ "کسی امام کے لڑکے نے وفات پائی، پوچھا گیا کہ اس کی قبر پر کیا لکھا جائے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ـــ "آیات مجید را عزت بیش از ان است کہ روا باشد بر چنیں جا ہا نوشتن کہ بروزگار سودہ گردد و خلائق بر دگذرند و سگان بر وشاشند ـــ"

سعدی نے توہمات شکنی کے لیے جو کام کیا ہے وہ انتہائی قابل تحسین ہے اور وہ بھی اس زمانے میں جب کہ آج جیسی حقائق پسندی کا دور دور تک پتہ نہیں چلتا تھا۔ گنڈوں، تعویذوں اور عجیب و غریب توہمات میں معاشرے کا ننانوے فی صد حصہ گرفتار تھا۔ بوستاں کے باب پنجم میں ایک حکایت ہے کہ ایک دیہاتی کا گدھا مر گیا تو اس نے برائے شگون اور دفع آسیب کے لیے اس کا سر اپنے انگور کے باغ میں لٹکا دیا۔ اس پر ایک جہاندیدہ بزرگ نے کہا:

مپندار جان پدر کین حمار　　　کند دفع چشم بد از کشت زار

کہ این دفع چوب از سر و گوش خویش　　　نمی کرد تا ناتوان مرد و ریش

عورتوں کے متعلق جانے کیسے یہ مشہور ہو گیا ہے کہ سعدی ان کے خلاف تھے۔ اکثر ناقدین نے ان کے خیالات کو غلط انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ نہ صرف عورت بیزار تھے بلکہ ان کے استحصال کے بھی قائل تھے۔ علامہ شبلی نعمانی جیسے بزرگ نے بھی ایک شعر کی بنا پر انھیں ملزم گردانا ہے۔ سعدی کے کلام کا غائر مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ عورتوں کے معاملے میں حسن صورت اور حسن سیرت کے نہ صرف قائل تھے بلکہ صنف نازک سے بہترین برتاؤ کی تلقین بھی کرتے تھے اور اس سلسلے میں خود ان کا عمل موجود ہے کہ پہلی شریک حیات نے انھیں جو تکلیف دی اس کے انگیز کرنے میں سعدی نے جس حوصلے سے کام لیا وہ انتہائی بلند کرداری کی دلیل ہے۔

بوستاں میں کئی جگہ انھوں نے عورتوں کا تذکرہ نہایت باوقار انداز سے کیا ہے۔ ایک جگہ اس سے بہترین نصیحت کرواتے ہیں۔

بہ دہقان ناداں چہ خوش گفت زن　　　بدانش سخن گوئے یا دم مزن

ایک حکایت ہے میں کہ ایک بچے کے دانت نکلنے پر اس کے والد کو فکر ہو گئی کہ اسے کیا کھلاؤں گا:

چو بیچارہ گفت ایں سخن پیش جفت　　　　نگر تا زن او را چہ مردانہ گفت

مخور ہون ابلیس تا جان دہد!　　　　ہمانکس کہ دندان دہد نان دہد

ایک نوجوان نے اپنی بیوی کی زیادتیوں کی شکایت ایک بزرگ سے کی کہ

گراں باری از دست ایں خصم پیر　　　　چناں می برم کاسیا سنگِ زیر

تو اس بزرگ نے جواب دیا کہ تھوڑی بہت زیادتیوں کو خندہ پیشانی سے قبول کر لینا چاہیے کیونکہ جو ہستی سکھ پہنچاتی ہے اس سے اگر تھوڑا سا دکھ پہنچ جائے تو برداشت کر لینا چاہیے:

چو از گلبنی دیدہ باشی خوشی　　　　روا باشد ار بار خارش کشی

درختی کہ پیوستہ بارش خوری　　　　تحمل کن آن گہ کہ خارش خوری

ان اشعار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کے معاملے میں فراخ دل تھے مگر بوستان کے اس الحاقی شعر نے انھیں خواہ مخواہ بدنام کر دیا کہ ـــــ زن نو کن اے دوست در ہر بہار ـ کہ تقویم پارین نیاید بکار

یہ ناقدین کی زیادتی ہے کہ انھوں نے غور و خوض کے بغیر اس شعر پر ملامت کرنی شروع کر دی۔ کسی نے سیاق و سباق تک دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ بوستان میں نقل شدہ یہ شعر اگلے پچھلے تمام اشعار سے غیر مربوط ہے۔ اس نظم میں جہاں انھوں نے اچھی خواتین کی تعریف کی ہے، وہیں بُری عورتوں سے پناہ بھی مانگی ہے اور یہ سبھی جانتے ہیں کہ یہ بات صرف صنف نازک کے لیے مخصوص نہیں، برے بھلے ہر صنف میں پائے جاتے ہیں۔ اس نظم کی ابتدا اور انتہا میں جو شعر ہیں اس میں اور مذکورہ شعر میں دور کا بھی واسطہ نہیں یہاں تک کہ اس کے نفس مضمون کا شائبہ تک بھی دوسرے اشعار میں پایا نہیں جاتا:

زن خوب فرماں برد پارسا　　　　کند مرد درویش را بادشا

دل آرام باشد زن نیک خواہ　　　　ولیکن زن بد خدایا پناہ!

اور آخر میں انھوں نے جس وسیع القلبی اور جذبۂ انسان دوستی کا مظاہرہ کیا ہے وہ قابل تحسین ہے کہ

زنان شوخ و فرماندہ و سرکش اند　　　　ولیکن شنیدم کہ در برخوش اند

کسی را کہ بینی گرفتار زن!　　　　مزن سعدیا طعنہ بر وی مزن

شیث محمد اسماعیل اعظمی

حوصی زبان میں

فارسی اور ہندستانی الفاظ

حوصی، مغربی افریقہ کی سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان ہے، ماہرین لسانیات اسے سامی زبانوں کی ایک ذیلی شاخ شمار کرتے ہیں۔ اس میں ۳۰ فی صد تک عربی الفاظ کی موجودگی غالباً اس کا سب سے بڑا ثبوت ہے نیز ابھی ابھی صدی قبل تک اس کا رسم الخط کوئی تھا جسے عجمی کہا جاتا ہے اور جس کے احیاء کی تحریک شروع ہو چکی ہے۔ اس کی نسبت اسی نام سے پائے جانے والے قبیلے "حوصا" کی طرف ہے جو اس وقت شمالی نائیجیریا اور قرب و جوار کے دوسرے ممالک میں آباد ہے۔ ان کا رہن سہن اور طرز بود و باش جنوب کے لوگوں سے مختلف ہے اور اس پر عربی تمدن کے بہت واضح اثرات ہیں، خود ان کی شکل و صورت اور قد و قامت اس بات کی چغلی کھاتے ہیں کہ وہ جنوب کے "یوروبا" قبائل سے الگ ہیں۔ حالاں کہ "یوروبا" بھی اپنی اصل "یعرب ابن قحطان" سے ملاتے ہیں۔

شمالی نائیجیریا ہی کا دوسرا قبیلہ جو یہاں سے سنیگال تک پھیلا ہوا ہے اور جو "فولانی" کے نام سے جانا جاتا ہے اپنے گندمی رنگ اور چہرے بشرے میں حوصا لوگوں سے تمام تر مختلف اور متمایز ہے ان کی اصل کی بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ایرانی النسل ہیں، گو کہ یہ بات ابھی پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچی ہے لیکن بعض شبہات کی موجودگی یقین کی طرف رہنمائی کرتی ہے، مثلاً سنغائی (موجودہ شمالی نائیجیریا مالی اور داھومی) کے بارے میں صاحب انفاق المیسور فی احوال بلاد التکرور کا یہ لکھنا کہ "صاحب سمندر کی جانب سہ نکلی نام کا ایرانی قبیلہ آباد ہے یا شیخ ابوبکر توری

جناب شیث محمد اسماعیل اعظمی، شعبہ عربی سکوتو یونیورسٹی نائیجیریا۔

دیئے۹۲ء، مالی کے وزیر اعظم کا فولانیوں کو ان کی آتش پرستی کی بنیاد پر کافر قرار دینا اس شبہے کو اور تقویت دیتا ہے(۱)۔ شمال مشرقی نائیجیریا میں کانم برنو کی مسلم سلطنت کے بانیوں کی اصل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کو حمیر والوں نے یمن سے بھگا دیا تھا؛ بورنو کے سلاطین اپنے نام کے ساتھ سیفی لگاتے تھے جو یمن کے سیف بن ذی یزن سے منسوب ہے اور یہ انتساب ہماری بہت سی مشکلات حل کر دیتا ہے(۲)

چھٹی صدی عیسوی اپنے مذہبی اور سیاسی انتشار سمیت اس ذاتِ اقدس کی منتظر تھی جو اپنے ساتھ اسلام کا "نسخہ کیمیا" لایا تھا۔ یمن اپنے جغرافیائی محل وقوع کی وجہ سے اپنے پڑوس کی دو بڑی طاقتوں کی رقابت کا شکار تھا، کبھی ساسانی اور کبھی حبشہ کی افواج اپنی بالادستی منوانا چاہتیں اور کبھی کبھی اسے بازنطینی مداخلت کا سامنا کرنا پڑتا۔ بین الاقوامی تجارتی شاہراہ پر ہونے کی وجہ سے اس کی اقتصادی اور معاشی اہمیت کچھ زیادہ ہی تھی۔ یمن کی بندرگاہ دنیا بھر کے مال تجارت اور تجارتی ہرکاروں سے بھری رہتی، بازاروں اور ساحلوں پر موجود غیر ملکیوں میں زیادہ تعداد ان کرائے کے سپاہیوں کی ہوتی جنھیں ساسانی حکومت انتظامی سہولت اور جنگی ضرورت کے لیے رکھتی تھی۔ ان سپاہیوں میں ایران کے سوار یا اسوار، ہندستان کے زط (جاٹ) نکاکرہ (ٹھاکر) اور سیابچہ شامل تھے جن کی بستیاں ساحلوں پر موجود تھیں تا آنکہ ان کو حجاج بن یوسف ثقفی نے عبدالرحمان ابن اشعث کی مدد کے الزام میں جلا وطن کر دیا اور ان کے گھر گرا دیے۔

ان کے بعد دوسری بڑی تعداد ان حبشی اور زنگی سپاہیوں کی تھی جو وقتاً فوقتاً فوجی مہم پر یمن میں داخل ہوتے رہے۔ سب سے بڑی تعداد واقعہ اخدود (سورۃ البروج) کا انتقام لینے کے لیے اس وقت داخل ہوئی جب شاہ نجاشی نے ارياط کی سرکردگی میں ابرہہ اشرم کے ساتھ ۷۰ ہزار فوجی یمن پر چڑھائی کرنے کے لیے بھیجے۔ ابرہہ ۵۳۰ء سے ۵۷۰ء تک تاریخ میں ایک نمایاں شخصیت بن کر ظاہر ہوا، مکہ پر اس کے حملے کو قرآن نے اصحاب فیل کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ ابرہہ کے بعد اس کے بیٹے یکسوم بن ابرہہ اور مسروق بن ابرہہ یمن کے حاکم رہے، مسروق ہی کے عہد میں سیف بن ذی یزن کسریٰ کے دربار میں فریاد رسی کے لیے حاضر ہوا۔ سیف بن ذی

زبان کے یہ کہنے پر کہ غیر ملکی ہم پر غالب آگئے ہیں، کسریٰ کا یہ کہنا کہ کون سے غیر ملکی؟ حبشی یا سندھی؟ اس بات کی دلیل ہے کہ حبشی اور ہندستانی دونوں کثیر تعداد میں موجود رہے ہوں گے۔

مذکورہ بالا تفصیل کا مقصد ایک نقطۂ اتصال کی تلاش ہے جہاں افریقی، زنگی یا حبشی اور ہندستانی وایرانی ساتھ ساتھ رہے ہوں کیوں کہ اسی صورت میں ہندایرانی الفاظ حوصلی زبان میں داخل ہوئے ہوں گے یا پھر ممکن ہے ان میں سے کسی نے جبری یا اختیاری ہجرت کی صورت میں جزائر پار کیا ہو اور ادھر جا بسا ہو۔ حوصلی اور نولانی قبائل کی بہت سی عادتوں اور رسوم ورواج کی آریوں سے مماثلت اور مشابہت ان گم شدہ کڑیوں کی تلاش پر مجبور کرتی ہے۔ مثلاً گائے کی اہمیت، اس کے پیشاب اور گوبر کا استعمال، دیواروں اور ٹوکریوں پر گوبر کی پائی، تقریبات سے پہلے دعوت نامے کے طور پر ہلدی کی طرح زرد رنگ کے کولانٹ کی تقسیم، ہفتے کے دنوں پر بچوں کے نام کا رکھنا، روپیہ پیسہ حفاظت کے لیے زمین میں گاڑنا سب میں مشترک ہے۔ سب سے تعجب خیز چیز کوڑیوں کا استعمال ہے جو صرف بحرِ ہند کی پیداوار ہے۔ ابن بطوطہ نے جب مالی کا سفر کیا تو اسے بازاروں میں لین دین کے استعمال کے لیے کوڑیاں نظر آئیں، آج بھی حوصلی زبان میں اسے دوری کہتے ہیں جس سے ک ساقط ہو گیا ہے، پیسے اور مال وزر کے لیے حوصلی لفظ گُڈی ہے جو کوڑی ہی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

تاریخ نے ایسے نام محفوظ رکھے ہیں جو دونوں براعظموں کے ثقافتی تعلقات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ابن بطوطہ نے ۱۳۵۲ء میں مالی کا سفر کیا اور پھر ہندستان آیا۔ ملک کافور، آہنگ خاں، مجاہدالدین شمشیر خاں، ملک عنبر وغیرہ کی دلی سلطنت اور احمد نگر میں موجودگی اس بات کی شاہد ہے کہ دونوں براعظموں کے درمیان تعلقات کس نوعیت کے تھے۔ ابن بطوطہ ہی کے بقول بحرِ ہند کے حفاظتی بیڑے جو بحری قزاقوں سے دفاع کے لیے استعمال ہوتے تھے اپنے فوجیوں میں حبشہ کے فوجی رکھتے تھے۔ یہی نہیں اس نے کوچین کے سفر میں دربار کے محافظ بھی انھیں ممالک کے باشندے دیکھے تھے۔ ہندستان میں گنے اور چاول کی آمد بھی افریقہ سے آنے والوں کے ذریعہ ہوئی ہوگی۔

علامہ سیوطی (۸۴۹ھ تا ۹۱۱ھ ہجری) نے بلاد تکرور کے سفر کے بعد ہندستان کا سفر کیا تھا۔

عبداللہ ابن فودیو نے تزیین الورقات میں عثمان بن فودیو کی سند حدیث کے سلسلے میں

لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے چچا محمد رابی سے حدیث کی سند لی جنھوں نے مدینہ میں رہ کر مشہور عالم حدیث ابوالحسن سندھی (م ۱۷۲۶ء) سے حدیث کی سند لی۔ ان کی کتاب الحاشیہ علی صحیح البخاری مشہور و معروف ہے۔ خود مولانا ابوالحسن سندھی نے اپنے استاد محمد حیات سندھی کے ساتھ مدینہ ہجرت کی اور مدتوں حدیث کا درس دیتے رہے (۳۲)

یہاں یہ چیز بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ عثمان ابن فودیو کی اصلاحی تحریک یا جیسا کہ نائیجیریا کے علماء اسے جہادی تحریک کا نام دیتے ہیں اپنے مقاصد اور طریقہ کار میں وہابی تحریک سے کسی حد تک ملتی جلتی تھی۔ وہابی علماء کے خیالات کی بازگشت کم و بیش عثمان ابن فودی کی تمام تصنیفات میں ملتی ہے گو کہ نائیجیریا کے علماء کی کوشش ہے کہ وہ ان دونوں تحریکوں کے کسی بھی تعلق کو تسلیم نہ کریں۔ یہ موضوع ایک علیحدہ مضمون چاہتا ہے، آئیے فی الحال وہ فارسی الفاظ دیکھیں جو حوصٰی زبان میں معمولی ردو بدل کے ساتھ آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں، صوتی تبدیلیوں میں کہیں گ، ک ہو گیا ہے اور چ نے ج کی آواز لے لی ہے، ر، ل میں تبدیل ہو گیا ہے ویسے بھی ان قبائل کے لیے غ۔ خ۔ ق کی آوازیں آج بھی مشکل ہیں۔

فارسی		حوصٰی
لَب	ہونٹ	لیبے
کدہ۔ کد	گھر	گڈہ
تودہ	ٹیلہ	ٹُدو
شادی	خوشی	لشادی
قاز		کازا (مرغی کے لیے)
شاہین	باز	شاہو
چاک		چاک
آں جا	اس جگہ	وَن چن
من	میں	مُن
دلاسا	تسلّی	للاسا

فارسی		حوصی
گرمی		گرمی
گیاہ	گھاس	گیاوا
راہ	راستہ۔سڑک	نائی
سرکار		سرکی
تارا		تورارو
شام		بائم
دیدہ	آنکھ	ادو
خوشہ		گرشے
شکم	پیٹ	چکی
مردم	آدمی۔انسان	مُتمو
آں۔واں	وہ	وُنُ کُنُ
خوب	اچھا۔بہتر	کیو
مے	شراب	مَے

اضافت کے لیے "ش" کی ضمیر کا استعمال حوصی میں بھی ہے دش۔ بمعنی اس کا)۔

سے سنسکرت یا ہندستانی الفاظ جن کے بولنے میں زیادہ تبدیلی نہیں آئی ہے اور نہ ہی معانی میں

ہندستانی		حوصی
کنکر		کنکرا
کوڑا		کوڑا
ہانی	نقصان	لھانی
ڈوری	رسی	ہڈوری
آپا	خالہ	آپا
لنگر		انگا

ہندستانی		حوصی
باس		بُس
دھیا۔ دھی	بیٹی	دیا
دھواں		دوہو
چمپہ۔ چمّہ	بوسہ	شُمبا
کڑی	مصرعہ	کڑی
کنڈیا		کوانڈو
پھول		نور
گڑیا	مخنر	گرما
بانس		بے تو
کواڑ		کواڑ
کون	نفی کے معنی ہیں	کون
نسینی	سیڑھی	سانی
گلگلہ		گُلکُلی
بھوسا		بوسا
دھند		دھنتا
پنکھا		فنکا

وہ الفاظ جن کے معانی میں تھوڑی بہت تبدیلی ہوگئی ہے

ہندستانی		حوصی	
ماتا		ماتا	خواتین
کاکا		کاکا	دادا
بوا		اووا۔	ماں۔ خالہ
مدورا	شراب (روحانی شراب)	مڈرا	دودھ

ہندستانی		حوصٰی	
لالی	سرخی	لاتے	مہندی
بینا		سانا	صبح
کاکیا	کوّا	ہنکاکا	
کھوکھی	کھانسی	کاکی	
وُرَت	بجلی	دُوتا	
کھمبا		کمبا	کیل
کالو		کُنتے	
کوئی		کوئی	
الاؤ		کاؤ	

حوالجات

(۱) انفاق المیسور فی احوال بلاد التکرور　　محمد بلّو　ص۱۶

(۲) الاسلام فی نیجیریا　　آدم عبداللہ الوری　ص۲۵

(۳) DEVELOPMENT OF ARABIC LITRATURE IN INDIA

BY Z. AHMAD ص۲۲

طاہر حسین کاظمی

کلامِ شبلی: قومی اور سیاسی رجحانات

سرسید، مولانا حالی، علامہ شبلی، اور ان کے ہم عصر ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد کی چند دہائیوں میں مسلمانوں کی حالت سے جس طرح متاثر تھے وہ قومی ہمدردی ان سب میں مشترک تھی۔ سرسید نے تعلیم پر زور دے کر اپنی اس ہمدردی کا اظہار کیا، مولانا حالی نے اردو شاعری پر تنقید کر کے اور اصلاحی شاعری پر زور دیتے ہوئے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ علامہ شبلی نے مشاہیر کی سوانح عمریاں اور ایسی نظمیں جو ان کے سیاسی رجحانات اور قومی درد کی عکاس ہیں، لکھ کر مسلمانوں کے ذہن پر تازیانہ عبرت لگایا کہ وہ ان مشاہیر کی سیرت کی روشنی میں اپنے ماضی و حال کا جائزہ لیں اور اپنے مستقبل کا تعین کریں۔

شبلی مرحوم کی شعری اور نثری تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ روایات پرست نہیں بلکہ روایت شناس تھے، ماضی پرست نہیں بلکہ ماضی کی اچھائیوں پر نظر رکھتے تھے، ان کا تجربہ خود ان کی انفرادیت کا غماز تھا۔ وہ اپنے زمانے کے مسائل سے غافل نہیں تھے، جملہ علوم سے بہرہ مند تھے۔ سرسید اور حالی کا رجحان مغربی علوم سے فائدہ اٹھانے کا تھا، اس سے شبلی بھی آنکھ نہیں چراتے تھے۔ سرسید اور حالی کے مقابلے میں وہ کم قومی ہمدردی نہیں رکھتے تھے، اپنے معاصرین کے جذبات کی قدر کرتے تھے، مغربی طرز زندگی اور تعلیم کے کلی طور پر مخالف نہیں تھے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہم اپنے شاندار ماضی کو ساتھ لے کر چلیں، بصورتِ دیگر ہم مغربی تہذیب میں اتنا کھو جائیں گے

جناب طاہر حسین کاظمی، ریسرچ اسکالر شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اپنے مشرقی اوصاف اور انفرادیت کو کھو بیٹھیں گے۔ شبلی تاریخ کی روشنی میں اپنے کچھ پسندیدہ مشاہیر اسلام کے کارناموں کے پیشِ نظر قومی زندگی کو مایوسی اور جمود سے باہر لانا چاہتے تھے۔

"مذہب یا سیاست" کے عنوان سے شبلی نے اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کیا ہے ؎

تم کسی قوم کی تاریخ اٹھا کر دیکھو — دو ہی باتیں ہیں کہ جن پر ہے ترقی کا مدار
یا کوئی جذبۂ دینی تھا کہ جس نے دم میں — کر دیا ذرۂ افسردہ کو ہم رنگِ شرار
ہے یہ وہ قوتِ پرزور کہ جس کی ٹکر — سنگِ خارا کو بنا دیتی ہے اک مشتِ غبار
اس کی زد کھا کے لرز جاتی ہے بنیادِ زمین — اس سے ٹکرا کے بکھر جاتے ہیں اوراقِ دیار

یا کوئی جذبۂ پاکِ وطن تھا جس نے — کر دیے دم میں قوائے عملی سب بیدار
ہے اسی نشے سے یہ سرمستیٔ احرارِ وطن — ہے اسی نشہ سے یہ گرمیٔ ہنگامۂ کار
آپ دونوں سے کیے دیتے ہیں ہم کو محروم — نہ سیاست ہے نہ ناموسِ شریعت کا وقار

شبلی کی شاعری اردو شاعری کی عام روایت اور روش سے گریز کرتی ہے۔ انھوں نے اردو شاعری کی صالح روایات کا احترام کرتے ہوئے نئے رموز و علائم اور حقیقت نگاری کو اپنی شاعری میں جگہ دی۔ ہو سکتا ہے کہ حالی اور شبلی کی شاعری نہ ہوتی تو صدیوں تک گل و بلبل اور جام و مینا کے گرد اردو شاعری چکر کاٹتی رہتی۔ اس قسم کی شاعری پر مولانا حالی نے تنقید کے تیشے چلائے ہیں اور اسے اپنی قوم کے زوال کا باعث بنایا ہے۔

یہ وہ دور تھا جب اردو شاعری میں سیاسی موضوعات کو اپنایا گیا یعنی اردو شاعری اس زمانہ میں براہِ راست سیاسی رجحانات سے روشناس ہوئی۔ حالی ایک مصلح شاعر کی حیثیت سے سامنے آئے۔ شبلی کی بھی بیشتر نظمیں ایسی ہیں جن میں ان کا سیاسی شعور نمایاں ہے۔ ایسی شاعری میں انھوں نے سرسید کے نظریہ کو سراہا ہے اور جہاں ضرورت محسوس کی ہے وہاں براہِ راست بھی سیاسی انداز اپنایا ہے لیکن جو کچھ کہا ہے احتیاط اور اعتدال کے ساتھ کہا ہے یعنی اپنی ادبی وضع قطع پر آنچ نہیں آنے دی۔ شبلی کے علمی کارناموں کے ساتھ ان کی ادبی اہمیت ان کے سیاسی شعور کی وجہ سے دوسروں سے کچھ مختلف ہے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں انھوں نے شاعری کی ہے۔ ان کا اردو کلام سیاسی شعور اور عصری آگہی کا ترجمان ہے۔ اردو شاعری میں شبلی نے سیاسی مسائل میں متفکرانہ انداز اپنایا ہے۔ خود شبلی کو اس بات کا احساس تھا کہ میں روش بدل کر چل رہا ہوں۔

انھوں نے اس میدان میں شعری جولانیاں دکھائیں۔ ان کی سیاسی نظموں میں ایک نظم "شہر آشوبِ اسلام" کے نام سے ہے، جس میں شبلی کے ملی درد کی عکاسی ہوتی ہے:

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام و نشاں کب تک — چراغِ کشتۂ محفل سے اٹھے گا دھواں کب تک
قبائے سلطنت کے گر فلک نے کر دیے پرزے — فضائے آسمانی میں اڑیں گی دھجیاں کب تک
مراکش جا چکا فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے — کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریضِ سخت جاں کب تک

کہیں اڑ کر نہ دامانِ حرم کو بھی یہ چھو آئے — غبارِ کفر کی یہ بے محابا شوخیاں کب تک
حرم کی سمت بھی صید افگنوں کی جب نگاہیں ہیں — تو پھر سمجھو کہ مرغانِ حرم کے آشیاں کب تک

۱۹۱۲ء کے ستائے مسلمانوں کے لیے شبلی کی یہ عقیدت بلا واسطہ طور پر ہندستانی مسلمانوں کے جذبات و احساسات کی بھی ترجمان ہے۔ ایسی نظموں میں مسلمانوں کی صرف غمگساری کا ہی اظہار نہیں ہوتا ہے بلکہ انگریزوں سے نفرت کے جذبہ کا بھی اظہار ہوتا ہے اور انگریزوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرنے کا درس بھی ملتا ہے۔ حادثۂ کان پور سے متعلق نظم ملاحظہ ہو:

کل مجھ کو چند لاشۂ بے جاں نظر پڑے — دیکھا قریب جا کے تو زخموں سے چور ہیں
کچھ طفل خورد سال ہیں جو چپ ہیں خود مگر — بچپن یہ کہہ رہا ہے کہ ہم بے قصور ہیں
آئے تھے اس لیے کہ بنائیں خدا کا گھر — نیند آگئی ہے منتظرِ نفخِ صور ہیں
کچھ نوجواں ہیں، بے خبر نشۂ ثبات — ظاہر میں گرچہ صاحبِ عقل و شعور ہیں
اٹھتا ہوا شباب یہ کہتا ہے بے دریغ — مجرم کوئی نہیں ہے مگر ہم ضرور ہیں
سینہ پہ ہم نے روک لیے برچھیوں کے وار — از بسکہ مست بادۂ ناز و غرور ہیں،
ہم آپ اپنا کاٹ کے رکھ دیتے ہیں جو سر — لذت شناسِ ذوقِ دلِ ناصبور ہیں،
کچھ پیرِ کہنہ سال ہیں دلدادۂ فنا — جو خاک و خوں میں بھی ہمہ تن غرقِ نور ہیں
پوچھا جو میں نے کون ہو تم؟ آئی یہ صدا — "ہم کشتگانِ حادثۂ کان پور ہیں"

ملک میں کوئی بھی ایسا حادثہ ہوتا تھا جس سے مسلمان متاثر ہوں تو شبلی اسے اپنا موضوعِ کلام ضرور بناتے تھے۔ "ہم کشتگانِ حادثۂ کان پور ہیں" کے عنوان سے مندرجہ بالا نظم شبلی کے حساس ذہن کے کرب و اضطراب کی عکاسی ہے، جس میں اپنے درد و غم کا اظہار کیا ہے کہ وہ

مسلمان جو کبھی خود حاکم تھے محکوم ہو کر اپنے حاکموں کے ظلم و ستم کا شکار ہو رہے ہیں۔

۱۸۵۷ء کے بعد ناامیدی کا جو اثر ہندستانی عوام اور خصوصاً مسلمانوں پر ہوا اس کے ردِ عمل میں امید ایک لازمہ اور نفد کی حیثیت اختیار کر گئی تھی جس کے خصوصی محرک اردو کے علما برحمہ سمجھے جاتے تھے۔ شبلی کے ہم عصر دیگر قابلِ ذکر شعرا نے بھی امید کو اپنے کلام کا موضوع بنایا اور اپنے اپنے معیار و مزاج کے مطابق اس موضوع پر طبع آزمائی کی۔ سید احتشام حسین کے الفاظ ہیں:

> "... ہر شخص نے امید کو اپنا موضوعِ کلام بنایا اور اپنے پیروں پر کھڑا اٹھ کھڑے ہونے کی تعلیم دی۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ سرسید، حالی، آزاد شبلی نے امید کو موضوع بنا کر کوئی نہ کوئی مضمون یا نظم اس دور میں لکھی، بلکہ اس کی نفسیاتی توجیہ یہ کی جا سکتی ہے کہ ہندستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کو مایوسی کے جال سے نکالنا وہ ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی شکست خوردگی کو دور کرنا چاہتے تھے۔"[1]

امید ایک ایسی کیفیت ہے جس کا انسان کے جذبات اور اس کی ذہنی لہروں سے گہرا تعلق اور وابستگی ہے، یعنی انسان عملی زندگی کے تلخ تجربات سے پریشان اور پراگندہ ہو کر زندگی کے خوش آئند پہلو سے بالکل ہی محروم نہ ہو جائے۔

سرسید اور ان کے رفقا مسلمانوں کے کھوئے ہوئے وقار اور ان کی صلاحیت کو دوبارہ واپس لانا چاہتے تھے۔ وہ قوم کو بے عمل اور مایوس کن فضا سے نکالنا چاہتے تھے۔ مثنوی "صبحِ امید" کے عنوان سے اس سلسلے میں شبلی نے جن جذبات و احساسات کا اظہار کیا ہے وہ ان کے اس قومی درد کی بھرپور ترجمانی کرتا ہے جس کے وہ حامل تھے، یعنی اپنا قومی تشخص اور قومی روایت کو زندہ و تابندہ رکھنا۔ شبلی نے اس نظم میں اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمان بے حسی اور کاہلی کی دلدل سے باہر آئیں۔ اولاً "صبحِ امید" میں شبلی نے مسلمان قوم کے ماضی، اس کی اقبال مندی،

---

[1] تنقیدی جائزے، مطبوعہ ادارہ اشاعت اردو حیدرآباد، صفحہ ۹۴

فتح مندی اور ہنر مندی کی یاد دہانی کرائی ہے۔

یوں تو شبلی انگریز مخالف تھے، مسلم لیگ سے بھی ان کو کبھی اتفاق نہیں رہا۔ سرسید سے کچھ معاملات میں اتفاق رکھتے تھے اور جہاں ضرورت سمجھی، شبلی نے سرسید کی تحسین وستائش بھی کی، ان کی قومی وسیاسی خدمات اور ان کے کارناموں کو سراہا۔ مثنوی "صبح امید" ہی کو دیکھیے کافی اشعار ایسے ہیں جن میں سرسید سے بے پناہ عقیدت اور قوم کے جذبۂ ایثار کا بیان کیا ہے۔ سرسید نے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کو فعال بنانے کی کوشش کی بلکہ ان میں ایک ذہنی بیداری پیدا کرنے میں بھی کوشاں رہے، ان کی غیرت اور حمیت کو للکارا، قوم میں جوش اور جذبہ کی ایک نئی لہر دوڑانے میں جی جان کی بازی لگادی۔ سرسید کی ان کوششوں کو شبلی نے پوری طرح سراہا ہے

ماتم تھا یہی کہ آئی ناگاہ ۔۔۔۔ اک سمت سے اک صدائے جانکاہ

ڈوبی ہمہ تن جو تھی اثر میں ۔۔۔۔ نشتر سی اتر گئی جگر میں

دیکھا تو وہاں بجاہ و تمکیں ۔۔۔۔ آیا نظر اک پیر دیریں
صورت سے عیاں جلال شاہی ۔۔۔۔ چہرے پہ فروغ صبح گاہی
وہ ملک پہ جان دینے والا ۔۔۔۔ وہ قوم کی ناؤ کھینے والا
اٹھتے ہوئے جوش سے بر رقت ۔۔۔۔ ہے مرثیہ خوان قوم وملت
نالاں ہیں کہ "اب سے بھی تو جاگو! ۔۔۔۔ اے خواب گراں کے سونے والو!

باتوں میں اثر تھا کس بلا کا ۔۔۔۔ اک بار جو رخ پھرا ہوا کا
امید کہ بڑھ گئی تگ وتاز ۔۔۔۔ اونچی ہوئی حوصلوں کی پرواز

اس پس منظر میں جب ہم شبلی کی شاعری کو دیکھتے ہیں تو ان کی شاعری افادیت اور مقصدیت کی حامل ہے۔ اتنا ضرور ہے کہ ان کا لب ولہجہ پوری طرح مشرقیت لیے ہوئے ہے وہ مشرق کو مغرب پر حاوی کرنے کے قائل نہ تھے، اور یہ تب ہی ممکن تھا کہ مشرقیت کا

دامن نہ چھوڑا جائے، بلکہ اس کی مثبت صفات وخصوصیات کو نمایاں کیا جائے۔

شبلی کی شاعری گل وبلبل اور جام و مینا کی شاعری نہیں ہے۔ ان کی ہیئت اگرچہ بھرپور طور پر کلاسکیت سے ہمکنار ہے لیکن ان کی نظموں کا مواد اور موضوعات ان کے جذبہ کی درد مندی، نگاہ کی وسعت اور اظہار کی صلاحیت کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اپنی شاعری میں شبلی نے جن موضوعات کو بنیاد بنایا ہے انھیں انتہائی سادگی اور صفائی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان کی شاعری میں ٹھہراؤ اور توازن ملتا ہے جو مقصدی اور افادی شاعری کے لیے لازم ہے۔ ان کی شاعری میں طنزیہ لہجہ بھی پایا جاتا ہے۔ ان کے خیال میں یہ دنیا کوئی گوشہ گاہ نہیں ہے بلکہ جائے عبرت ہے جہاں ہمیں اپنی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانا ہے تاکہ دنیا میں ہم دیگر اقوام کے سامنے سرنگوں نہ ہوں اور ہم وہ کام نہ کریں جس سے ہماری اور قوم کی تحقیر و تذلیل ہو۔ شبلی کی نظم "جزر و مد" کے چند اشعار مسلم قوم اور رہنماؤں کی تحقیر و تذلیل اور بے حسی سے متعلق ملاحظہ ہوں۔

دیکھ کر حرّیتِ فکر کا یہ دورِ جدید — سوچتا ہوں کہ یہ آئینِ خرد ہے کہ نہیں؟
رہنماؤں کی یہ تحقیر یہ اندازِ کلام — اس میں کچھ شائبۂ رشکِ حسد ہے کہ نہیں؟

پہلے گر شانِ غلامی تھی تو اب خیرہ سری — اس دور اہے میں کوئی بیچ کی حد ہے کہ نہیں؟
فیصلہ کرنے سے پہلے میں ذرا سوچ تو لوں — "جزر" جیسا تھا اسی زور کا "مد" ہے کہ نہیں؟

"مسلم لیگ" کے عنوان سے ایک نظم کے چند اشعار جس میں مسلم لیگ کو قوم پرستی کا احساس دلایا ہے

جناب لیگ سے میں نے کہا کہ اے حضرت — کبھی تو جا کے ہمارا بھی ماجرا کہیے
کلیم طور پہ کرتے تھے عرض قوم کا حال — تو آپ شملہ پہ کچھ حال قوم کا کہیے
معاملاتِ حکومت میں دیجیے کچھ دخل — یہ کیا کہ قصۂ پارینہ و فا کہیے
خدا نہ خواستہ ترک وفا نہیں مقصود — ہر ایک بات بہ اندازِ آشنا کہیے

شبلی نے مسدس کی شکل میں بھی نظمیں کہی ہیں۔ یہ بھی ان کے قومی درد سے خالی

نہیں ہیں "تماشائے عبرت" کے عنوان سے ان کے ایک قومی مسدس کا مطلع پیش ہے

آج کی رات یہ کیوں جمع ہیں احباب بہم — بھیڑ کیا ہے نظر آتا ہے یہ کیسا عالم
نوجوانان ہنر پرور و ارباب ہمم — جوق کے جوق چلے آتے ہیں کیسے پیہم
کچھ سمجھ میں نہیں آتا جو یہ سب سمجھے ہیں
شاید اس بزم کو یہ بزم طرب سمجھے ہیں

قومی اور سیاسی نظموں کے ساتھ ساتھ شبلی نے ایسی نظمیں بھی لکھی ہیں جو ان کے عالمگیر سیاسی افکار کی ترجمان ہیں۔ ملّتِ اسلامیہ کے خلاف سازشوں سے عالمی پیمانے پر مسلمانوں کو جو نقصان پہنچ رہا تھا اس سے شبلی بھی نالاں تھے کیوں کہ ان کی اس طرح کی نظموں میں محض ہندوستانی سیاست اور مسائل ہی کا ذکر نہیں ہے بلکہ پوری ملّتِ اسلامیہ کا ذکر ہے، اس لیے ان نظموں کو ملّی نظمیں بھی کہا جا سکتا ہے۔ شبلی نے "شہر آشوب اسلام" "خیر مقدم ڈاکٹر انصاری" اور "حادثۂ کان پور" کے عنوان سے جو نظمیں کہی ہیں، سب ملّی نظمیں ہیں۔ ان نظموں کے اکثر اشعار جذبۂ اسلامی کے ترجمان ہیں۔ "شہر آشوب اسلام" اور "خیر مقدم ڈاکٹر انصاری" نظموں میں قوم کا درد اور مظلوم ترکوں کی حمایت کا جذبہ کارفرما ہے اور یہ صرف ترک مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ دنیا کے تمام مسلمانوں میں غیر ملکی حکمرانوں کے ذریعہ استحصال اور ان کی وحشت و بربریت کے خلاف نفرت کا جذبہ بھی بیدار کرتی ہیں۔ گو ان نظموں میں ہندوستانی مسائل کا براہِ راست ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن اپنے کیف و کم کے لحاظ سے احساس دلاتی ہیں کہ ان ممالک میں بھی وہی حکمراں مسلمانوں پر مسلّط ہیں جو ہم ہندوستانیوں کے درپے آزار ہیں۔ "خیر مقدم ڈاکٹر انصاری" جو جنگ بلقانی کے موقع پر ترکی سے ہندستانی طبّی وفد کی واپسی پر پڑھی گئی تھی، اس کے چند اشعار پیش ہیں جن سے شبلی کے ملّی درد کی عکاسی ہوتی ہے ؎

کرتے ہیں ہم شکر جنابِ حضرت باری — کہ آئے خیریت سے ممبران وفد انصاری
ہزاروں کوس جا کر بھائیوں کی تم نے خدمت کی — یہی تھا دردِ اسلامی، یہی تھی رسمِ غم خواری

جو سچ پوچھو تو زیبا ہے تمھیں دعوئے آفاقی | کہ تم نے کی ہے ترکان مجاہد کی پرستاری
تمھیں کچھ جاں نوازی ہائے اسلامی کو سمجھو گے | کہ تم دیکھ آئے ہو نصرانیوں کی طرز خونخواری

"شہر آشوب اسلام" میں وہ کہتے ہیں ؎

کوئی پوچھے کہ اے تہذیب انسانی کے استادو | یہ ظلم آرائیاں تاکے یہ حشر انگیزیاں کب تک
یہ مانا تم کو تلواروں کی تیزی آزمانی ہے | ہماری گردنوں پر ہوگا اس کا امتحاں کب تک

شبلی کی شاعری کی کیفیت اور موضوعات کے لحاظ سے تجزیہ کرنے پر جو فرق محسوس ہوتا ہے اس کی بنیاد پر ہم ان کے کلام کو مندرجہ ذیل عنوانات دے سکتے ہیں

اولاً وہ کلام جس میں تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہے۔

دوئم وہ کلام جس میں قوم کی حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔

سوئم وہ شاعری جو بیانیہ شاعری کے ذیل میں آتی ہے۔

شبلی کی شاعری کا سرمایہ مختصر ہے، لیکن شاعری میں سیاسی لے اور شعور پیدا کرنے میں ان کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ اس شعور کے پیدا کرنے میں انھوں نے جو نظریہ اپنایا اس پر ان کے ہم عصر دیگر قومی رہنماؤں کو اعتراض بھی ہوا ہے، جس کا اعتراف "کفران نعمت" میں انھوں نے خود بھی کیا ہے

جرم یہ ہے میں نے کیوں چھوڑا وہ آئین کہن؟

شبلی کے قومی شعور میں ان کے گہرے غور و فکر کی جھلک نمایاں ہے۔ ان کے سیاسی تصورات میں مذہب و ملت کے قیود نہیں تھے، وہ اپنے عقائد کے اعتبار سے سچے مسلمان کے اوصاف رکھتے تھے، اسی لیے حب الوطنی، سامراج دشمنی اور قوم میں اتحاد و اتفاق ان کا شیوۂ خاص تھا۔ ان کے مضامین اور نظموں نے ہندو مسلمان دونوں کو بیدار کیا، ان میں سامراجیت کے خلاف آواز اٹھانے کا جذبہ اور حوصلہ پیدا کیا۔

شبلی کی نظموں میں روانی، سادگی اور ترنم پایا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے حالات اور واقعات کو اپنی نظموں کا موضوع بنایا۔ ان کی شاعری صرف واردات قلبی کی ہی عکاس نہیں بلکہ ان کا اسلوب بھی سلیقہ اور رنگینی لیے ہوئے ہے۔ ان کی

نظموں میں معمولی اور سیاسی واقعات کو پیش کرنے کی ایک کامیاب کوشش ملتی ہے، اس لیے شبلی کو سیاسی، ملی اور وطنی شاعری کا ایک اہم پیش رو کہا جا سکتا ہے۔

مذکورہ بالا دلائل اور مثالوں کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اردو شاعری کو شبلی نے جو رخ با موڑ دیا اور جن موضوعات کو اپنا سرنامۂ کلام بنایا وہ ان کے عہد اور ماحول کا تقاضا تھے۔ ان تقاضوں سے شبلی جیسا حساس اور بیدار ذہن انسان کس طرح لاتعلق یا خاموش رہ سکتا تھا۔ شبلی کی بیشتر شاعری ان ہی تقاضوں کا آئینہ اور عکس ہے۔

ذاکر صاحب

اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریر و تقریر دونوں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا، سائز ۱۸×۲۲/۸

(زیر طبع)

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز — جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

تبصرہ وتعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

شمائل رسولؐ

مصنف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی

مترجم: محمد میاں صدیقی

ناشر: مکتبہ اصلاح دیوبند (یوپی)

قیمت: ۲۸ روپے

علامہ یوسف بن اسماعیل نبہانی چودھویں صدی ہجری کے اوائل کے ایک مشہور عالم ہیں۔ وہ ۱۲۶۵ھ میں فلسطین میں پیدا ہوئے اور ۱۳۵۰ھ میں انتقال فرماگئے۔ کسب علوم الازہر سے کیا۔ علامہ موصوف بلند پایہ ادیب، شاعر اور عالم تھے۔ مختلف دینی موضوعات پر کم و بیش پچاس کتابیں تصنیف و تالیف کیں، البتہ ان کا خاص موضوع ذاتِ رسولؐ اور سیرتِ رسولؐ رہا۔ حضورؐ کی ذاتِ گرامی سے ان کو جو والہانہ عشق تھا اس کا اظہار ان کی کتاب وسائل الوصول الی شمائل الرسول میں جا بجا ہوتا ہے۔

مصنف کے بقول یہ کتاب بنیادی طور پر مسند امام محمد بن عیسیٰ ترمذی پر مبنی ہے مگر اس کے علاوہ بھی کچھ اور ماخذوں سے استفادہ کیا گیا ہے جن کی فہرست کتاب کے آغاز میں دی گئی ہے۔ کتاب کی تالیف کا مقصد وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ "نبی علیہ السلام کے شمائل جمع کرنے سے یہ مقصد نہیں ہے کہ محض ایک تاریخ کی حیثیت سے لوگ اسے جانیں اور پڑھیں اور مجلسوں کا موضوع بنائیں اور اپنے اغراض و مقاصد کے لیے اس سے دلیلیں تلاش کریں، بلکہ ان کے جمع کرنے اور پیش کرنے سے مقصد یہ ہے کہ لوگ نبی علیہ السلام کے محاسنِ اخلاق کو پڑھ کر روحانی انبساط

محسوس کریں اور آپ کے اوصافِ حمیدہ اور اخلاق فاضلہ کے ذکر و بیان سے حضورؐ کی رضا اور محبت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔"

کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ نسب مبارک، اسماء شریفہ

۲۔ حلیہ مبارک، اوصاف حمیدہ

۳۔ لباس اور اسلحہ وغیرہ

۴۔ کھانا پینا اور سونا

۵۔ اخلاق حسنہ

۶۔ عبادت، نماز، روزہ اور تلاوتِ قرآن

۷۔ مختلف حالات و واقعات

۸۔ عمر شریف، وصال، میراث، خواب میں دیدار مبارک

مصنف نے جن روایات کو بیان کیا ہے ان کے مشکل اور نامانوس الفاظ کی حاشیہ پر وضاحت کردی ہے، بعض شمائل کے ذکر میں راوی کے نام کا بھی ذکر کردیا ہے اور اس حدیث کے مآخذ کی بھی وضاحت کردی ہے، اور بعض جگہ صرف صحابی کے نام پر اکتفا کیا ہے اور بعض روایات میں صرف حدیث کا متن ذکر کردیا ہے اور راوی اور ماخذ دونوں سے گریز کیا ہے۔

کتاب کا اردو ترجمہ جناب محمد میاں صدیقی نے کیا ہے، اور خود ان کے بیان کے مطابق بہت عجلت میں کیا ہے، اس کے باوجود ترجمہ بہت عمدہ اور بامحاورہ ہے۔ کتاب کے آخر میں اشاریہ بھی ہے۔ طباعت عکسی ہے البتہ ۱۶۰ صفحے کی مختصر ضخامت کو دیکھتے ہوئے قیمت کچھ زیادہ ہے۔

مقام صحابہؓ

مصنف: مولانا مفتی محمد شفیعؒ
ناشر: مکتبہ الفلاح، دیوبند (یوپی)
قیمت: پندرہ روپے

مولانا مفتی محمد شفیع مرحوم کی ذات کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ انھوں نے اسلام کے روایتی علوم کے علاوہ موجودہ دور میں اسلام اور مسلمانوں کو درپیش مسائل پر بھی متعدد کتابیں تصنیف و تالیف کیں اور عمر بھر ان مسائل کے حل میں مصروف رہے۔ اس لحاظ سے وہ صف اوّل کے مسلم علماء میں شمار ہوتے ہیں۔

پیش نظر کتاب مقام صحابہؓ ان کی ایسی ہی ایک اہم تصنیف ہے جو ضخامت کے اعتبار سے گو مختصر ہے اور صرف ۴۴ صفحات پر مشتمل ہے مگر مضامین کتاب کے اعتبار سے یہ مصنف کے عمر بھر کے مطالعہ پر مبنی ہے۔ مفتی صاحب مرحوم کے مطابق یہ کتاب انھوں نے ۷۶ برس کی عمر میں لکھی۔ اس کا موضوع اگرچہ انتہائی حساس بلکہ متنازع ہے مگر مفتی صاحب نے اس طرح اس سے بحث کی ہے کہ کہیں پر بھی تشنگی محسوس نہیں ہوتی اور گویا حق تحقیق پوری طرح ادا کر دیا ہے۔

صحابہ کرامؓ کے فضائل و مناقب پر سیکڑوں کتابیں علاوہ کتب حدیث کے موجود ہیں۔ اس کے باوجود مسلمانوں کے مختلف گروہ افراط و تفریط کے شکار ہیں اور غالباً یہی چیز اس کتاب کی تصنیف کا محرک بنی۔ موجودہ زمانے میں جب کہ ہر چیز کو عقل انسانی پر پرکھا جاتا ہے، دینی معاملات میں بھی اسی معیار کو اختیار کیا جا رہا ہے جو کہ مستشرقین کا نقطۂ نظر رہا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے سلسلے میں بھی تاریخ کو اور انسانی عقل و فہم کو رہنما اصول کے طور پر اختیار کیا جا رہا ہے، جب کہ تاریخ کا کام صرف یہ ہے کہ وہ واقعات کو دیانت داری کے ساتھ بیان کر دے، اور اس سے کسی انسان کی عقل کیا نتیجہ اخذ کرتی ہے، یا کسی فرد کا دینی یا دنیوی مقام کیا قرار پاتا ہے یہ سب اس کے موضوع سے خارج ہیں۔ اس لیے کہ تاریخ بہرحال معروضی نہیں ہو سکتی۔ تحقیق و تنقید بذاتِ خود کوئی بری چیز نہیں لیکن اسلام نے ہر چیز اور ہر کام کے کچھ اصول اور حدود مقرر کر دیے ہیں، مثلاً تحقیق و تنقید سے متعلق ایک اہم اصول یہ طے کر دیا کہ ایسے معاملات پر تحقیق کر کے اپنا وقت اور توانائی ضائع نہ کی جائے جن سے دین و دنیا کا کوئی نفع نہ نکلتا ہو، یعنی تحقیق محض برائے تحقیق

فضول چیز ہے۔ خاص طور سے ایسی چیزوں کے بارے میں تحقیق سے سختی کے ساتھ منع کر دیا گیا ہے جس سے فتنہ و فساد کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح شخصیتوں پر تنقید کے لیے اسلام نے ایک عادلانہ شرط یہ لگا دی ہے کہ بغیر کسی دینی وجہ کے بڑی شخصیتوں کو ہدف "تنقید و جرح" نہ بنایا جائے۔ جب کہ دور حاضر میں اسے ایک علمی خدمت تصور کیا جاتا ہے۔ پھر صحابہ کرامؓ پر انگلی اٹھانے سے قبل یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اگر مسلمان صحابہ کرامؓ کے اعتماد کو کھو بیٹھے تو پھر نہ قرآن پر اعتماد رہتا ہے نہ حدیث پر اور نہ اسلام کے کسی اصول پر، اس لیے کہ یہ سب چیزیں ہمیں صحابہ کرامؓ کے توسط ہی سے پہنچی ہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ صحابہؓ کی شخصیت کو ایک عام آدمی کی طرح صرف تاریخی روایات کے آئینے میں دیکھا جاتا ہے اور ان کے اعمال و افعال کو اسی دائرے میں دیکھا جاتا ہے جب کہ ان سب کے بارے میں قرآن کریم نے "رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ" کا اعلان کر دیا ہے اور اس طرح ان کی ذات کو عام جرح و تنقید سے بالا قرار دے دیا ہے۔ البتہ مسائل شرعی میں ان میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کرنا اور دوسرے کے قول و مسلک کو چھوڑنا الگ بات ہے جس سے ان میں سے کسی کی شخصیت مجروح نہیں ہوتی، اس لیے کہ شرعی فریضہ کی ادائیگی کے لیے مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ناگزیر ہے۔

یہ اور ایسے ہی متعدد اہم مسائل اس کتاب میں زیر بحث آتے ہیں اور ہر جگہ مصنف نے اعتدال کی راہ کو اختیار کیا ہے اور اعتراضات کرنے سے حتی الامکان پرہیز کیا ہے۔ البتہ بعض جگہ موجودہ زمانے میں مروج اعتراضات کے مدلل جوابات ضرور دیے ہیں۔

طباعت و کتابت کے اعتبار سے بھی کتاب اچھی ہے۔

پیامِ اقبال

مصنف: بدیع الزماں
ملنے کا پتا: بک امپوریم، سبزی باغ پٹنہ
قیمت: چالیس روپے

گزشتہ برسوں میں اقبال پر جتنا کچھ لکھا گیا ہے شاید اردو کے کسی شاعر پر اتنا نہ لکھا

گیا ہوگا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے بقول ۱۹۸۵ء تک اقبالیات پر مختلف زبانوں میں شائع ہونے والی کتابوں کی تعداد تقریباً ڈھائی ہزار ہے مختلف جریدوں میں بکھرے لا تعداد مضامین اور مقالات اس کے علاوہ ہیں۔ اقبالیات پر اتنے وسیع لٹریچر کی موجودگی کے باوجود روز بروز نئی نئی تخلیقات سامنے آرہی ہیں جو بلاشبہ اقبال کی تہ در تہ شخصیت، پرعزم شاعری، مستحکم افکار کی حامل فکر اور تخیل کی بلند پروازی کی دلیل ہیں۔ ہر شخص جو کلام اقبال کا مطالعہ کرتا ہے اور غور وفکر سے کام لیتا ہے اسے اپنی استعداد، صلاحیت اور ذوق کے مطابق کچھ نہ کچھ مل ہی جاتا ہے۔

ایسے ہی اقبال کے ایک شیدائی محمد بدیع الزماں صاحب ہیں۔ اقبالیات سے متعلق ان کے مطالعہ کی عمر اگرچہ بعض لوگوں کی بہ نسبت کافی کم ہے جیسا کہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ ۱۹۷۶ء سے قبل اقبالیات تو درکنار اردو ادب کی کسی بھی صنف سے ان کو دلچسپی نہیں تھی، اور ان کی ملازمت کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے یہ بات ذرا بھی مشتبہ نہیں معلوم ہوتی، پھر بھی مختلف جرائد و رسائل میں ان کے جو مضامین کلام اقبال سے متعلق شائع ہوتے رہے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ ان میں تجزیہ کرنے کی ماہرانہ صلاحیت اور غور وفکر کی پختگی غیر معمولی ہے۔

پیام اقبال بدیع الزماں صاحب کے ایسے ہی چند مقالات کا مجموعہ ہے جس میں انھوں نے اقبال کے فکر و فن کے مختلف پہلوؤں پر اپنے خاص انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ اس کتاب میں جہاں اقبال کے فکر و فلسفہ پر غور کیا گیا ہے وہیں ان کے فن کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ اس کا اندازہ کتاب میں شامل مقالات کے عنوان سے کسی قدر ہو جاتا ہے جو اس طرح ہیں: اقبال کا نظریۂ شاعری، اقبال کا تصور خودی، اقبال اور وطنیت، اقبال کا ساقی، اقبال کے انقلابی تصورات، اقبال اور معاملات حسن و عشق، اقبال کے کلام میں ترغیب عمل کے رجحانات، اقبال کے کلام میں الفاظ کی طلسم آفرینی، اقبال کے تشبیہات و استعارات، اقبال کے کلام میں مصوری و پیکر تراشی، اقبال اور طنز، اقبال اور مناجات، اقبال اپنے خطوط کی روشنی میں، اقبال کے ذہن میں خواتین کا درجہ، اقبال کا شاہین اور اقبال اور تصوف۔ کتاب کے شروع میں مصنف کے دیباچہ کے علاوہ مشہور ماہر اقبالیات پروفیسر جگن ناتھ آزاد

کا پیش لفظ بھی ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ

"جناب بدیع الزماں صاحب نے اقبال کا گہری نظر سے مطالعہ کرکے یہ کتاب مرتب کی ہے۔ اگرچہ ان کی ہر بات سے اتفاق کرنا مشکل ہے لیکن ان کی محنت ہر اعتبار سے قابل داد ہے۔"

یہ سبھی مقالات کتابی شکل میں آنے سے قبل ملک کے علمی و ادبی جریدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ اب ان کے یکجا ہو جانے سے اقبالیات کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ان سے استفادہ کرنا اور آسان ہو گیا ہے۔ امید ہے یہ کتاب علمی حلقوں میں قبول عام حاصل کرے گی۔

صفحات دو سو۔ طباعت اور گٹ اپ معمولی ہے اور اس اعتبار سے کتاب کی قیمت چالیس روپے کچھ زیادہ معلوم ہوتی ہے۔

محمد عرفان

مضمون نگاروں سے

رسالہ جامعہ میں اشاعت کے لیے مضمون بھیجتے وقت براہ کرم مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھیں۔

۱۔ مضمون کاغذ کے صرف ایک جانب اور ایک سطر چھوڑ کر صاف صاف لکھیں۔

۲۔ اگر مضمون میں حوالے یا حواشی ہوں تو اسے مضمون کے آخر میں لکھیں۔

علمی خبریں

۲۸ جنوری ۱۹۸۷ء کو شعبہ انگریزی جامعہ ملیہ کے زیر اہتمام تقابلی ادب کے موضوع پر ایک سہ روزہ کانگرس شروع ہوئی CONGRESS OF COMPARATIVE LITRATURF کے عنوان سے ہونے والی اس کانگرس میں انیسویں صدی سے اب تک تخلیق ہونے والے ہندستانی ادب خاص طور پر اس میں جدید رجحانات زیر بحث رہے۔ اس کے تحت 'موضوعات اور تحریکات'، 'تراجم'، 'دستور کے آٹھویں شیڈول میں مندرج زبانوں کے علاوہ دیگر زبانوں کے ادب'، 'اسلوبیات'، 'ایک زبان کے ادب کا دوسری زبان کے ادب پر اثر اور اس کا ردّ عمل' اور 'تقابلی ادب کی تدریس' کے موضوع پر کم و بیش اسّی مقالے پڑھے گئے۔ ہندستان کے مختلف حصّوں سے آئے تقریباً ڈیڑھ سو مندوبین کے علاوہ امریکہ کے دو پروفیسروں نے بھی اس کانگرس میں شرکت کی۔

کلیدی خطبہ پروفیسر اوما شنکر جوشی نے پڑھا جس میں انھوں نے 'ہندستانی ادب کی وحدت' پر زور دیا' ساتھ ہی ہندستانی ادب کے 'مستعار تشخص' کے نظریہ پر تشویش ظاہر کی۔ افتتاحی نشست کی صدارت پروفیسر سروپ سنگھ نے کی اور اختتامی خطبہ پروفیسر نگیندر نے دیا۔

سال ۱۹۸۵ء کے لیے گجراتی ادیب پنّا لال نانا لال ٹیپل کو گیان پیٹھ ایوارڈ اس ڈنسا کے چیف جسٹس پی۔ این بھگوتی کے ہاتھوں دیا گیا۔ ۱۹۱۲ء میں مانڈلی ضلع ڈونگر پور میں پیدا ہونے والے پنّا لال ٹیپل دوسرے گجراتی ادیب ہیں جن کو یہ ایوارڈ دیا گیا ہے۔

پنالال پٹیل کی ادبی زندگی کا آغاز تقریباً پینتالیس سال قبل ہوا تھا اور تب سے اب تک متعدد کہانیوں کے علاوہ انھوں نے ۶۱ ناول تصنیف کیے۔ ان کی تصانیف میں — سکھ دکھ ناں ساتھی، ملیلا جیو، مانوی بھاوئی، پارتھ نے کہو چاڑھے بان، جمائی راج، اور اناّ، دل نی وات کو کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔

———

پروفیسر ایم، ایس، اگوانی (جواہر لال نہرو یونی ورسٹی، نئی دہلی) کی انگریزی کتاب اسلامک فنڈامنٹل ازم اِن اِنڈیا ابھی حال میں چھپ کر آئی ہے۔ کتاب کی ناشر ٹوینٹی فرسٹ سینچری انڈیا سوسائٹی (چنڈی گڑھ) ہے۔ پروفیسر اگوانی کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ انھوں نے مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے کئی سفر کیے ہیں۔ پروفیسر اگوانی مسلمانوں کے مسائل کو ایک خاص نقطۂ نظر سے دیکھ رہے ہیں جس پر توجہ کرنا ضروری ہے۔ ۴۱۵ صفحات ($\frac{۲۲ \times ۱۸}{۸}$) کی اس کتاب کی قیمت اسّی روپے ہے۔

Regd. No. D-(S. E.)-108 Vol. 84 No. 2 February, 1987

THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar, New Delhi-110025

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت ۱۵ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ ڈیڑھ روپے

جلد ۸۴ | بابت ماہ مارچ ۱۹۸۷ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی، مطبوعہ: برقی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

امسال جامعہ میں ۳۱ جنوری سے ۸ فروری ۱۹۸۷ء تک ذاکر صاحب کی ۹۰ ویں سالگرہ کے موقعے پر جشنِ ذاکر منایا گیا (۸ فروری ذاکر صاحب کی تاریخ پیدائش ہے) اس موقع پر جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ نے کئی طرح کے پروگرام پیش کیے، کنووکیشن منعقد ہوا اور جشنِ ذاکر کا خاص جلسہ ہوا۔ تفصیل یہ ہے: ۳۱ جنوری اور یکم فروری کو ذاکر صاحب مرحوم کے مزار پر گل پاشی، اور جامعہ میں پرچم کشائی کی تقریب کے بعد اسلام اور جدید سماج کے موضوع پر سیمینار کی کارروائی شروع ہوئی۔ اول الذکر دونوں تقریبوں میں مہمان خصوصی دہلی کے لفٹننٹ گورنر کپور صاحب تھے جنھوں نے رسم پرچم کشائی کے بعد شستہ زبان میں مختصر تقریر بھی کی۔ سیمینار میں جن موضوعات پر مقالے پڑھے گئے اور تبادلۂ خیال ہوا، وہ یہ تھے: دوسرے مذاہب کے بارے میں قرآن کا تصور، سیکولرزم اور ہیومانزم اور قرآنی طرزِ فکر، قرآن مجید۔ اسلامی قدریں اور جمہوریت اور اسلام اور فلاحی ریاست کا تصور۔ 'ذاکر حسین اور ان کے معاصر' ابھرتے ہوئے نئے ہندستانی سماج کے سیاق میں ڈاکٹر ذاکر حسین کے نظریۂ تعلیم کا جائزہ' 'ذاکر صاحب — دانش وری اور تصورِ مذہب' اور 'ذاکر صاحب ادبی خدمات اور ادبی پرکھ'۔ ان موضوعات پر سمپوزیم اور سمینار منعقد ہوئے جن سے ذاکر صاحب کی شخصیت اور افکار کے گوناگوں گوشے لوگوں کے سامنے آئے۔ ۷ فروری کو جامعہ کا جلسۂ تقسیم اسناد منعقد ہوا جس میں

صدر جمہوریہ ہند عزت مآب جناب گیانی ذیل سنگھ نے خطبہ پڑھا اور فارغ التحصیل طلبہ کو خطاب کیا۔ ۸ر فروری کو جشن ذاکر حسین کا جلسہ ہوا جس میں نائب صدر جمہوریۂ ہند عزت مآب آر۔ وینکٹ رمن صاحب مہمانِ خصوصی تھے۔

ان کے علاوہ نرسری اسکول اور ثانوی اسکول کی طرف سے کئی ثقافتی پروگرام میں حصّہ لینے والے طلبہ و طالبات کے مابین مقابلے ہوئے۔ مڈل اسکول کی طرف سے نعت خوانی اور قرأت کے مقابلے ہوئے جن میں دہلی اور بیرون دہلی کے طلبہ وطالبات نے حصّہ لیا' غزل سرائی کا مقابلہ اور اسکول اور یونی ورسٹی کی سطح کے مباحثے منعقد ہوئے۔ ان میں باہر کی ٹیمیں بھی شریک ہوئیں۔ تعلیم بالغان اور سوشل ورک سے متعلق مختلف ایجنسیوں کی طرف سے بھی رنگا رنگ پروگرام دیکھنے میں آئے۔ ذاکر صاحب کی حیات اور کارناموں سے متعلق پروجیکٹ چلائے گئے اور تصویروں کی نمائشیں منعقد ہوئیں۔ ذاکر صاحب کے مزار کے متّصل جو میوزیم ہے اس کی طرف سے بھی ایک نمائش منعقد ہوئی جس کا اہتمام حکومتِ ہند کے نیشنل میوزیم کی طرف سے کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری (جامعہ) نے تصویروں کی جو نمائش کی وہ اس لیے 'خاص' کہی جاسکتی ہے کہ اس میں ذاکر صاحب کے بچپن سے لے کر صدارت کے عہد تک کے زمانے سے متعلق بعض تصویریں بڑی نادر تھیں' اور شاید وہ صرف جامعہ ہی میں دست یاب ہیں۔

جشن ذاکر کے انعقاد کے سلسلے کی سرگرمیاں اس لیے بھی یاد رکھی جائیں گی کہ اس موقع پر حکومت کی طرف سے جامعہ کے لیے کئی امید افزا اقدامات کے امکان روشن ہوئے (تفصیل آئندہ)' امیر جامعہ عالی جناب خورشید عالم خاں صاحب کی کوششوں سے دس لاکھ روپے کا ذاکر حسین ٹرسٹ قائم ہوا' جس سے ہونہار

نادار طالب علموں کو وظیفے اور ضرورت مند طالبات اور خواتین کے سلسلے میں فلاحی کاموں کے لیے مالی امداد دی جائے گی' اور کئی کتابیں اور رسالوں کے خاص نمبر شائع ہوئے، مثلاً مڈل اسکول کے طلباء کے رسالہ گہوارہ نے اپنا ضخیم نمبر نکالا' اسی طرح ثانوی اسکول کے طالب علموں کے رسالے اُمنگ اور مکتبہ جامعہ کے پیام تعلیم کے خصوصی شمارے شائع ہوئے۔ شعبۂ ہندی کا ترجمان ورتشی بھی ذاکر صاحب کی یاد میں نکلا۔ ثانوی مدرسہ کے پرنسپل اور امتحانات جامعہ کے موجودہ کنٹرولر جناب عبدالحق صاحب کے اہتمام میں ترتیب دیا ہوا اردو کے مشہور اہلِ قلم کے مضامین کا مجموعہ بعنوان نقشِ ذاکر اور مدیر جامعہ کی ترتیب دی ہوئی دو کتابیں اور اسلام اور عصر جدید کا خصوصی شمارہ یادِ ذاکر حسین (راقم الحروف اس رسالہ کا بھی مدیر ہے) شائع ہوا۔ کتابوں کے نام ہیں۔ نگارِ معنی۔ انتخاب اشعار فارسی (ڈاکٹر ذاکر حسین کی بیاض سے) اور ذاکر صاحب اپنے آئینہ لفظ و معنی میں' مدیر جامعہ نے انگریزی زبان میں ایک کتابچہ جامعہ کی تاریخ اور اس کی موجودہ تعلیمی سرگرمیوں کے مختصر جائزے کے طور پر مرتب کیا جو تقریبات کمیٹی کی طرف سے شائع کیا گیا۔ مکتبہ جامعہ کی طرف سے جناب عبداللہ ولی بخش قادری کی ترتیب دی ہوئی بچوں کے ذاکر صاحب شائع ہوئی۔ ان تمام مطبوعات کا ۸ فروری کو جشنِ ذاکر حسین کے خاص جلسے میں امیرِ جامعہ کے ہاتھوں اجراء عمل میں آیا۔

یہاں اس بات کا ذکر محض رسمی نہ سمجھا جائے کہ جشنِ ذاکر حسین کے موقع پر مرحوم کی یاد میں جامعہ کے اساتذہ، طلباء اور کارکنوں کی طرف سے مختلف سرگرمیوں کی صورت میں، جو نذرانۂ محبت اور خراجِ عقیدت پیش کیا گیا، اور جس خلوص و لگن کے ساتھ پیش کیا گیا' اس میں ہمارے امیرِ جامعہ عالی جناب خورشید عالم خاں صاحب اور شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب کی توجہ خاص کو بڑا دخل ہے۔ ان حضرات نے نہ صرف یہ کہ اخراجات کی فراہمی کا انتظام کیا بلکہ جشن کے مختلف پروگراموں کی تیاری پر بھی برابر ان کی نظر

رہی۔ جشن اور اس کے پروگراموں کے کوارڈینیٹر جناب عبدالحق خاں صاحب تھے، مدیر جامعہ تقریبات کمیٹی کے چیئرمین کی حیثیت سے عبدالحق خاں صاحب کا خاص طور پر شکرگزار رہے کہ ان کی اور ان کے ساتھیوں کی ان تھک محنت کے بغیر جنھوں نے مختلف کمیٹیوں کے کنوینر اور رکن کی حیثیت سے یا دفتر جشن کے رکن کی حیثیت سے ان کا ہاتھ بٹایا، یہ بڑا کام کامیابی کے ساتھ انجام نہیں پاسکتا تھا۔ مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں صاحب نے مکتبہ کی اپنی سالانہ مطبوعات کی طباعت کے ساتھ ساتھ (جن کا سلسلہ کم و بیش وسط جنوری ۸۷ء تک چلتا رہا اور جو قریب پندرہ ہزار صفحات پر مشتمل ہوں گی) جشن ذاکر سے متعلق مذکورۂ بالا اردو کی مطبوعات، اور کئی دوسری چیزوں کی طباعت کا کام اس طرح سنبھالا کہ حیرت ہوتی ہے، بہ مشکل تین چار ہفتوں میں مذکورہ کتابیں اور رسالوں کے خاص نمبر سب حسن و خوبی کے ساتھ چھپ گئے اور شائع ہو گئے، ان مطبوعات میں جو چیزیں چھپ گئی ہیں، وہ اپنی جگہ ایک مستقل حیثیت رکھتی ہیں، انھیں آئندہ لوگ پڑھیں گے اور ذاکر صاحب کی حیات اور شان دار کارناموں سے واقف ہوں گے، ان مطبوعات سے گزر کر ذاکر صاحب کی یاد پڑھنے والوں کے دلوں میں نقش ہو جائے گی اور یہ بیش بہا سرمایہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتا رہے گا، کیسا اچھا کام ہے یہ اور اس اچھے کام سے مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر اور ان کے ساتھیوں کی نسبت خود ان کے لیے ایک سعادت ہے۔ مکتبہ جامعہ نے ذاکر صاحب کے تعلیمی و تہذیبی مشن میں شروع ہی سے ایک اہم رول ادا کیا ہے۔ اس موقع پر بھی اس کا یہ کام یاد رکھا جائے گا۔

کاغذ کی بڑھتی ہوئی قیمتوں اور ڈاک کی شرح میں غیر معمولی اضافہ کی وجہ سے ہم ماہنامہ جامعہ کی قیمت میں معمولی سا اضافہ کرنے پر مجبور ہیں۔ قیمت کا اعلان آئندہ شمارے میں کر دیا جائے گا۔

قمر غفار

ایرانی فنِ تعمیر کے اثرات دکن میں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہندستان میں فارسی زبان و ادب اور تہذیب و تمدن کا آغاز باضابطہ اور بھرپور طریقے سے خاص طور پر محمود غزنوی کے حملوں سے وابستہ ہے اور جس کی انتہائی کمال کی کڑیاں سولھویں صدی کے وسط میں بابر کی قائم کردہ مغلیہ سلطنت سے وابستہ ہیں جو ہندستان میں وسط ایشیا سے آئے۔ مغل براہِ راست تیمور کی اولاد میں سے ہیں۔ بابر وسط ایشیا کا ترک تھا۔ البتہ ماں کی طرف سے اس کا تعلق چنگیز خاں سے تھا جو ایشیا کا ایک منگول بربر تھا۔

غزنوی حکمراں نسلاً ترک تھے اور ترک چونکہ صحرائی لوگ تھے لہٰذا انھوں نے عجمی رسوم سیاست، عجمی تمدن اور فارسی زبان کو کامل طور پر اختیار کر لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں تک اس کی سلطنت کے حدود وسیع ہوتے رہیں وہیں تک فارسی زبان و ادب اور تہذیب و تمدن پھلتا پھولتا چلا گیا۔ ترک اپنی عسکری توانائی سے فتوحات حاصل کرتے چلے گئے اور انتظامی کاروبار کی ذمہ داری ایرانی سنبھالتے گئے۔ اسی نسلی اتحاد کی بدولت اسلامی دنیا کے مشرقی علاقے میں صدیوں تک عظیم سلطنتوں کا سلسلہ جاری رہا۔ زبان، ادب، تہذیب اور فنون لطیفہ کی خوب ترقی ہوئی جس کے مظاہر شاعری، مصوری، فن تعمیر، باغات، محلات، خطاطی اور سنگ تراشی وغیرہ کے شاہ کاروں کی شکل میں ہمارے سامنے آئے۔ مسلمانوں نے کسی بھی نام سے جب بھی ہند کی سرزمین پر قدم رکھا تو ایک اعلا تمدن اور ایک ترقی یافتہ تہذیب اپنے ساتھ لائے، جس میں ہندستانی تہذیب نے اپنا رنگ سمو کر اس کو ایک ایسی دلکشی اور دلفریبی عطا

ڈاکٹر قمر غفار، لکچرر فارسی، شعبہ اسلامک و عرب ایرانین اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

گئی کہ جس کی جھلکیوں سے آج بھی زندگی کا کوئی شعبہ خالی نہیں ہے زبان وگفتار کی آمیزش سے جو ایک خاص تکلم وجود میں آیا اس کو "فارسی ہندی" کہا گیا اور عالم شعروادب میں فکر و اندیشہ کا جو مکتب تاسیس ہوا اس کو "سبک ہندی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اسی طرح فن تعمیر کی دنیا میں ہندو مسلم اسلوبوں کے کمال ترکیب سے جو نیا اسلوب ابھر کر سامنے آیا وہ تمام عالم میں "ہندو مسلم فن تعمیر" کے نام سے جانا مانا اور پہچانا جاتا ہے۔ دراصل مسلمان اپنے دین حنیف کے بنیادی اصولوں کے مطابق مجسمہ سازی اور پیکر نگاری کے فن کو حرام سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے ذوق خداداد اور سلیقہ فطری کا ثبوت بلند وبالا، شان دار اور پرشکوہ عمارتوں، باعظمت اور پرجلال مساجد کے بنانے اور خوب صورت باغات کی تشکیل میں دیا۔ نویں صدی ہجری میں سلاطین ہند نے دہلی اور لاہور میں عظیم الشان مساجد، قصور اور محلات تعمیر کیے۔ اس کے ساتھ شرقی علاقوں کے حکمرانوں کے تحت جون پور، احمد آباد، گجرات، بنگال اور دکن میں بیجاپور، گلبرگہ، بیدر، اورنگ آباد۔ بعدازیں دسویں صدی ہجری میں شہر آگرہ، فتح پور سیکری اور شاہجہانی دہلی میں یہ فن اپنے عروج وکمال کو پہنچ گیا۔ مغلیہ دور حکومت میں شان دار عمارتیں محلات، باغات، مساجد، مدارس، مقابر، پل اور عظیم الشان دروازوں کی تعمیر ہوئی جو آج بھی نہ صرف یادگار بلکہ مایۂ اعجاب اور قابل تعریف سمجھے جاتے ہیں۔ ان ادوار میں ترتیب وار جو تعمیرات ہوئیں ان کو بنانے میں اسی اسلوب و روش کو اپنایا گیا جو ہرات، اصفہان، یزد، شیراز، بخارا، سمرقند اور مشہد میں مروج تھیں۔ ان میں ایرانی فن تعمیر کا رنگ ان کی محرابوں، کمانوں، چھجوں، خوبصورت گل بوٹوں، ہشت پہلو میناروں، شلغمی گنبدوں، نظر فریب جالیوں، کاشی کاری اور منبت کاری کے نمونوں میں اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ نظر آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلامی فن تعمیر کی بیشتر شان دار یادگاروں کے جتنے سلسلے ہم تک پہنچے ہیں وہ زیادہ تر دہلی سلطنت سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ عہد تیرھویں صدی کے آغاز سے لے کر ۱۶ویں صدی کے ابتدائی برسوں تک چلتا رہا۔ یہ فن تعمیر نہ صرف یہ کہ آرمینی اور بازنطینی روایات کا وراثتی اثر تھا، بلکہ یہ فن ایسی تحریکوں سے بھی متاثر تھا جو اصلاً میسوپٹامی اور ایرانی تھیں۔ البتہ ایرانی اثرات دکنی طرز اور مغلیہ طرز میں بہت زیادہ نمایاں ہوجاتے ہیں۔

دراصل ہندستان میں مسلم فن تعمیر کے کم از کم بارہ یا پندرہ طرز پائے جاتے ہیں اور ہر طرز ایرانی طرز کا حامل ہے۔ ان طرزوں کا ہلکا سا خاکہ تعارف کہ نقطۂ نظر سے پیش کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔

۱۔ سب سے پہلا طرز غزنی کا ہے۔ اگرچہ وہ صحیح معنوں میں ہندستان کے اندر داخل نہیں ہوا تاہم ہندستان کے طرز تعمیر پر یقیناً اس کا اثر پڑا اور حقیقتاً عربی طرز تعمیر کو ہندستان تک پہنچانے میں وہ ایک درمیانی کڑی بن گیا۔

۲۔ اس کے بعد شمالی ہندستان کا پٹھانی یا ترکی طرز تعمیر ہے [۱۱۹۳ تا ۱۵۵۴ء] جو بالائی ہندستان کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے۔ اگرچہ سلطان علاء الدین خلجی کی وفات (۱۳۱۶ء) کے بعد مرکزی طاقت کمزور پڑ گئی لیکن پھر بھی فن تعمیر میں جدت طرازیاں دکھائی گئی ہیں جن میں مقامی خصوصیات بھی موجود ہیں۔

۳۔ اسی طرح جون پور کے شرقی خاندان کی حکومت کا زمانہ اگرچہ کم ہے مگر عمارات اور مساجد کی تعمیر میں درخشاں رہا (۱۳۹۴ تا ۱۵۷۲ء) جس میں مقامی رنگ کی جدت پسندیاں بھی پائی جاتی ہیں

۴۔ شاہان گجرات کا طرز تعمیر (۱۳۹۶ تا ۱۵۷۲ء) اپنی زیب و زینت اور تنوع میں جون پور سے بڑھ کر ہے۔ یہاں کے بادشاہوں نے صوری اور معنوی لحاظ سے اکثر اجزا ہندوؤں اور جینیوں کے طرز تعمیر سے بھی مستعار لیے، اسی مناسبت سے ان کے فن تعمیر میں حسن و زیبائش کی انفرادیت بھی ملتی ہے۔

۵۔ ملک مالوہ ۱۴۰۱ء میں آزاد ہوا اور ۱۵۶۲ء میں سلطنت مغلیہ کے اندر جذب ہو گیا۔ اس دوران یہاں کے فرمانرواؤں نے اپنے دارالسلطنت مانڈو کو نہایت عالی شان قصور و مساجد سے سجا دیا۔ لیکن طرز تعمیر کے اعتبار سے یہاں کی عمارتیں جون پور اور گجرات کی بہ نسبت دہلی کے طرز تعمیر سے زیادہ مشابہ تھیں اس لیے ان میں مقامی رنگ زیادہ نہ آ سکا۔

۶۔ بنگال ۱۲۰۳ء میں مستقل سلطنت بن گیا تھا اور مرکزی حکومت سے ۱۵۷۳ء تک کم و بیش آزاد ہی رہا۔ اسی عرصہ میں اس کے دارالخلافہ گوڑ اور مالدہ میں نہایت پرشکوہ عمارات معرض وجود میں آئیں۔

نربدا کے شمال میں اسلامی طرز تعمیر کی تقریباً یہ چھ قسمیں کہی جاتی ہیں۔ مگر اس دریا کے

جنوب میں واضح طور پر تین جداگانہ قسمیں ہیں۔

ان میں پہلی قسم خاندان بہمنی کی عمارتوں کی ہے جنھوں نے اول گلبرگہ (۱۳۴۷ء) اور اس کے بعد بیدر (۱۴۲۶ء) کو اپنا پایہ تخت بنا کر اس کو شان دار عمارتوں سے آراستہ کیا۔ ان کا طرز جداگانہ اور منفرد ہے۔ یہ سلسلہ تعمیر جاری رہا یہاں تک کہ ۱۶۲۵ء میں یہ علاقے بھی مغلوں کی وسیع سلطنت میں ضم ہو گئے۔

بعد ازیں بہمنی خاندان سے بھی زیادہ مشہور بیجاپور کا عادل شاہی خاندان ہے (۱۴۹۰ تا ۱۶۶۰ء) اس کا طرز تعمیر مذکورہ بالا اقسام سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ یہ خیال کی بلندی اور ہمت تعمیر میں ہندستان کی عمارتوں میں نمایاں امتیاز رکھتا ہے۔

تیسرا جنوبی طرز گولکنڈہ کے قطب شاہی خاندان (۱۵۱۲ تا ۱۶۷۲ء) کا ہے۔ بادشاہوں کے مقبرے، جن میں ایرانی فن کی جھلکیاں نمایاں طور پر نظر آتی ہیں، بہت شاندار اور ہندستان کے قابلِ دید مقامات میں شامل ہیں۔

یہ سب ممتاز خصوصیات یکے بعد دیگرے مغلوں کی وسیع و عریض اور عظیم سلطنت میں مل گئیں جس کو ۱۵۲۶ء میں بابر نے قائم کیا اور جو اورنگ زیب کی وفات کے بعد عملاً تباہ ہو جانے پر بھی تقریباً ۱۸۵۷ء تک آخری سانسیں لیتی رہی۔ اسی خاندان کی بدولت عاشق کی آنکھ سے ڈھلکے ہوئے شفاف آنسو کی مانند پاکیزہ اور اپنی عظمت کے لحاظ سے دنیا کے عجائبات میں سر بلند تاج محل کا وجود عمل میں آیا۔

سندھ کا اسلامی فنِ تعمیر، وضع اور آراستگی میں قریب قریب بالکل ایرانی ہے، جو یقیناً قدیمی ہے لیکن اس کی جس قدر مثالیں ہیں وہ نسبتاً قریبی عہد کی ہیں۔

یہ تو وہ قسمیں تھیں جنھیں اسلامی طرز تعمیر کا مکمل نمونہ کہنا چاہیے مگر اس کے علاوہ دو طرز اور ہیں جن کو مخلوط کہہ سکتے ہیں، ان میں پہلا اودھ کا ہے (۱۷۵۶ تا ۱۸۴۷ء)۔ اس کے پایۂ تخت میں عمارتوں کے ایسے سلسلے ہیں جو اگرچہ اپنی وسعت اور آراستگی میں مذکورہ مقامات کی عمارتوں کے ہم پلّہ ہیں مگر بانیوں کے ذوق کی گراوٹ ان میں صاف نظر آتی ہے۔

میسور کی چند روزہ بادشاہی (۱۷۶۰ تا ۱۷۹۹ء) نے جو طرز اختیار کیا اس میں لکھنؤ کے

طرزِ عمارت کی جھلک اگرچہ بہت کم ہے تاہم پہلے نمونوں کے مقابلے میں ادنیٰ اور بے نما ہے۔[1]

ہندستان میں مسلم فنِ تعمیر کی طرز کی تقسیم کا ہلکا سا جائزہ لینے کے بعد ان خصوصیات پر نظر ڈالنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو اس کا ہندو فنِ تعمیر سے جداگانہ تعارف کراتی ہیں اور جن کو ہم دونوں اسالیب کی سرحدیں قرار دے سکتے ہیں۔

جس طرح کسی ملک و قوم کی زبان کا ادب اس کی سماجی، اخلاقی، فکری و ذہنی نشو و نما کا آئینہ دار ہوتا ہے اسی طرح فنونِ لطیفہ کسی قوم کی نفسیات، معاشرتی اور مذہبی خصوصیات کا بہت بڑا مظہر ہوتا ہے اور اس کو ایک "سماجی دستاویز" خیال کیا جاتا ہے۔ ہندو مسلم فنِ تعمیر کا نمایاں فرق دونوں قوموں کی طبعی خصوصیات کو واضح کرتا ہے، مثلاً ہندوؤں کے مندروں میں تنگ مرکافی پراسرار بیت، تاریکی اور چتر کاری کے اوصاف نمایاں ہیں۔ مندر میں سب سے اہم مقام اس جگہ کو حاصل ہوتا ہے جہاں مورتی رکھی جاتی ہے جس کو دان کہتے ہیں اور وہ چھوٹا سا ایک تاریک کمرہ ہوتا ہے اور کیوں کہ ان کی پوجا کا تصور اجتماعی نہ ہو کر انفرادی ہوتا ہے اور پجاری ایک ایک کر کے کمرے میں داخل ہوتے ہیں اور آرتی اتار کر پوجا کرتے ہیں اسی لیے ظاہر ہے بڑی اور کشادہ جگہ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ یہ اور بات ہے کہ مندروں کے اطراف میں خاصی وسیع عمارتیں بنائی جاتی ہیں مگر یہ عبادت گاہ نہیں بلکہ پجاریوں اور یاتریوں کے قیام کی جگہ ہوتی ہیں۔

اس کے برعکس مسلمانوں کی عبادت کا طریقہ اجتماعی ہوتا ہے لہٰذا ان کو باجماعت نماز پڑھنے کے لیے وسیع اور فراخ جگہ کی ضرورت پڑتی ہے جو ان کو روشن اور پرفضا بنانے کے ساتھ ساتھ مساوات کا وہ نمونہ پیش کرتی ہے کہ جہاں محمود و ایاز ایک ہی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں، غور سے دیکھیں تو ہندو مسلم مکانات اور محلات کی تعمیر میں بھی یہی کیفیت نظر آتی ہے ہندو طرزِ تعمیر افقی تھا جو ستونوں اور لاٹوں پر بنایا جاتا اور مسلم طرز کمانی تھا جس میں قوس اور محراب کو نمایاں حیثیت حاصل ہوتی ہے اور یہی خصوصیت ان کے بلند و بالا دروازوں میں بھی نظر آتی ہے جب کہ دوسری طرز میں دروازے اگرچہ بلند ہوتے ہیں مگر ان کو بیچ سے سردل ڈال کر پاٹ دیا جاتا ہے،

---

[1] اسلامی فنِ تعمیر ہندستان میں، مترجم مولوی سید ہاشم، مصنف: جیمس فرگسن، صفحات ۸-۷

دوسرے چوں کہ ہندو اپنے مردوں کو جلا کر ان کی راکھ دریا میں بہا دیتے ہیں اس لیے مقابر کا بھی ان کے یہاں کوئی تصور نہیں ہے۔ جب کہ مسلمانوں کی تعمیرات میں عظیم الشان، خوب صورت، باوقار اور پرشکوہ مقبرے فن تعمیر کی دنیا میں ایک خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ ڈاکٹر اشتیاق قریشی لکھتے ہیں:

"روحانی اعتبار سے اسلامی تہذیب وتمدن کا نشو ونما ایسے علاقوں میں ہوا جہاں وسیع اور گھنے جنگل نام کو نہ تھے۔ یہاں صحرا کی وسیع اور نیم بنجر زمینوں کے مقابل ہر چیز بڑی صاف اور واضح نظر آتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی صناعی اور فن تعمیر میں صفائی اور حسن صوری کی خوبیاں خاص طور پر نظر آتی ہیں۔ جہاں تک ہندو مذہب کا تعلق ہے یہ ان سرزمینوں میں پھلا پھولا جو بڑے بڑے گھنے جنگلوں سے ڈھکی ہوئی تھیں اور جہاں باریک باریک پتوں کی لکیروں اور پھولوں کے حصے میں جزئیات کی نزاکت پر زیادہ توجہ کی جاتی تھی، جہاں آنکھ ہر پتی اور ہر پھول کا الگ الگ نظارہ تو کرتی ہے لیکن پورے درخت کو کم دیکھتی ہے اور سارے جنگل کو تو کبھی دیکھتی ہی نہیں ہے۔ اس لیے ہندو آرائش کی باریکیوں پر تو جان دیتے ہیں، لیکن بالکل واضح اور صاف تصویری سائے پیدا کرنے کے شوقین نہیں۔"

اس میں شک نہیں کہ ایران میں مسلمانوں کی عمارتیں بھی آرائش سے مبرا نظر نہیں آتیں، لیکن دونوں میں بنیادی فرق ہے۔ ایک کے یہاں پھول پتوں والی باریکیاں اور جسموں کی نزاکت پیدا کی جاتی ہے جب کہ دوسرے اپنی عمارتوں کو رنگ وخط، ابھرواں نقاشی، کاشی کاری اور خطاطی سے آراستہ کرتے ہیں جن میں توازن، اعتدال اور تناسب کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ دوسرے یہ کہ مسلم فن تعمیر نے ہندستان کو جو نئی چیزیں دیں ان سے ہندو بالکل بے خبر تھے، مثلاً ہندو معمار چونے کا استعمال نہیں جانتے تھے۔ مسلمانوں نے انھیں جوڑنے والے مسالوں کا استعمال کرنا سکھایا۔ نیز مینار، شلغم نما گنبد، اگرچہ ہندوؤں کی بعض عمارات میں گنبد بھی پائے جاتے ہیں تاہم ہندستان میں شلغم نما گنبد کا طرز مسلمانوں ہی کے وسیلے سے آیا۔ اسی طرح کئی کئی پہل کے برج، محلوں اور مقبروں میں ہشت پہل برج مسلمانوں کی معماری کی خاص چیز ہے۔ محرابوں یعنی کمانوں والا حسن اور انداز بے شک ہندوؤں کی بعض عمارتوں میں پایا جاتا ہے لیکن مسلم دور حکومت طرح

طرح کی محرابوں کا امین ہے مثلاً دندانہ دار، پیالہ دار اور نوکدار محرابیں اسی زمانے کی یادگار ہیں جو اپنے انتہائی کمال کو پہنچ کر شاہجہانی محرابیں کہلانے لگیں اور ان کی نقل رہائشی مکانات میں بھی کی جانے لگی۔ اس کے علاوہ لداؤ والی گنبد دار چھتیں تھیں جن میں شہد کی مکھی کی طرح نقش و نگار ضرور بنائے جاتے تھے جن کو "غالب کاری" کہتے ہیں۔ زیب و زینت کی اسکیم تیار کرتے ہوئے اسے پھولوں اور اشکال ہندسہ تک محدود رکھا جاتا اور اس کا خاص خیال رکھا جاتا کہ کسی جاندار کی شکل نہ بننے پائے۔ دوسرے نصف گنبد والے دوہرے پھاٹک، درو دیوار، چھتوں کی آرائش و زیبائش میں ابھرواں نقاشی، مینا کاری اور استر کاری بھی مسلمانوں کی آوردہ ہے۔ اسی طرح محلوں کے بلند و بالا برج نما پھاٹک، برجیوں اور گنبدوں میں پہرہ داروں کے سکونتی مکان، لکڑی کے بڑے دروازے بھی مسلمان اپنے ساتھ لائے۔ محلوں کے اندر وسیع و عریض صحنوں کا رواج بھی اسی زمانے سے شروع ہوتا ہے کیوں کہ بیگمات پردہ میں رہتی تھیں۔ محلوں کے اندر شہ نشینوں اور بارہ دریوں کا اضافہ بھی اسی عہد سے وابستہ ہے۔ محلوں میں چمن آرائی، نہروں کی سبک خرامی، خوشی کے قہقہوں کی مانند ابلتے فوارے، جمالیاتی ذوق کی تسکین کی موجب سرو سمن اور گھنے درختوں کی قطاریں، گلاب کے پھولوں کے تختے اسی تہذیب کے آئینہ دار ہیں[1]

علاوہ ازیں درو دیوار اور چھتوں کی آرائش اور زیبائش میں ابھرواں نقاشی، کاشی کاری انبثیں، کھچڑے، مزیک کا کام، جڑائی کے خاص مسالے، سنگ مرمر پر قیمتی پتھروں کی اعلا پچکاری بھی مسلم ذوق کی جدت ہے۔ جس کی فراوانی لال قلعہ اور تاج محل میں خصوصیت سے نظر آتی ہے۔ نیز فربہ سازی، نبت کاری، استر کاری اور سب سے بڑھ کر خطاطی، یہ تمام خصوصیات ہندی فن تعمیر میں پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے لین دین کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ہندی فن تعمیر کی بعض خوبیاں بھی اپنائیں اور ان دونوں طرزوں کی ہم آہنگی کا نام ہندو مسلم فن تعمیر قرار پایا۔ ہندوؤں کو سنگ تراشی میں غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے پہاڑوں

۱؎ ہندستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی جلوے از صباح الدین عبدالرحمان، صفحات: ۵-۵۳

کے سینوں کو کاٹ کر وہاں تالاب بنائے، مندر اور قلعہ تعمیر کیے، مورتیاں تراشیں، جن میں ان کا فن معراج کی بلندیوں کو چھونے لگا۔ مسلمانوں نے مورتیاں نہیں بنائیں لیکن ہندستان کی فن سنگ تراشی سے غیر معمولی فائدہ اٹھایا، کبھی سنگِ سرخ، سنگِ موسیٰ اور سنگِ مرمر سے عمارتیں بنوائیں اور ان میں ستون، محرابیں، مینار یں گنبد اور اسی طرح اپنی حسبِ خواہش ان پتھروں کو موم کی طرح موڑ کر تعمیر کرا لیتے۔ خطاطی میں بھی سنگ تراشی کے فن سے فائدہ اٹھا کر پتھروں کے سینوں میں حروف کو کبھی خط کوفی، نسخ، ثلث، نستعلیق اور کبھی طغریٰ کی شکل میں ابھارتے رہے جن کو دیکھ کر یہ اندازہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ لکھے گئے ہیں یا ان کو پتھروں میں تراشا گیا ہے۔ خطاطی کے پیچ وخم کی سی رعنائی اور خوب صورتی ان کی عمارتوں میں بھی نظر آتی ہے۔

ہندو اپنے جمالیاتی ذوق کی بنا پر سجاوٹ اور بناوٹ پر اتنا زیادہ زور دیتے کہ اس میں خوب صورتی تو ضرور پیدا ہو جاتی لیکن اس کی کثرت کے سبب سے نفاست اور لطافت کا وجود نہ رہتا۔ مسلمانوں نے اس آرائش میں ایک لطافت، نفاست، نزاکت، تناسب، توازن اور ہمواری کی شان پیدا کی، جس کے اعلا نمونے مقبرہ اعتماد الدولہ، تاج محل، دہلی اور آگرہ کے شاہجہانی محلوں میں بھی ملتے ہیں۔

ہندستان کا فن تعمیر مغلوں کے عہد میں اپنے کمال کو پہنچا جنھوں نے اسلامی ایرانی اور ہندستانی اسالیب کو اپنے شاہ کاروں میں سمو کر اپنی رواداری کا ثبوت دیا اور اکبر کے عہد میں پہنچتے پہنچتے یہ رواداری اس انتہائی حد کو پہنچی کہ جاندار کی تصاویر بنانے والی احتیاط اور پرہیز اس کے دور کی عمارتوں میں برقرار نہیں رہ پایا اور اس کے بنائے ہوئے محلوں میں ہندستانی طرز تعمیر کا اتنا غلبہ ہے کہ مسلم طرزِ تعمیر دب سا گیا ہے۔

ہندستان کی عمارتوں میں مقامی ایرانی اور وسطِ ایشیائی عناصر کی آمیزش میں اس قدر ہم آہنگی ہے کہ اگر کسی عمارت میں یہ تینوں خصوصیات یا اسلوب موجود ہوں تو یہ کہنا مشکل ہوگا کہ کون سا اسلوب کہاں ختم ہوا اور کون سا کہاں شروع۔ مثال کے طور پر راجستھانی چھتریوں کے درمیان سفید ایرانی گنبد ایک مکمل اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے اور اس میں ہم آہنگی کے سوا کوئی دوسری شے ہم محسوس نہیں کرتے جیسا کہ ہمایوں کے مقبرے اور تاج محل سے واضح ہوتا ہے۔ ایک اور

مثلاً فتح پور کی جامع مسجد کا بلند دروازہ پیش کرتا ہے جہاں ہندستانی اور ایرانی روایات کو حسن وخوبی کے ساتھ یکجا کر کے خوب صورت ڈھنگ سے پیش کیا گیا ہے۔

فنِ تعمیر کے اس عہد بہ عہد تاریخی پس منظر میں آئیے آج اس قدیم دکن کی سیر کو چلیں جو کبھی اشوک، کرناٹک اور آندھرا پردیش کی صلیب پر ٹکا ہوا نہیں تھا۔ ان شاندار یادگاروں کی زیارت کے لیے قدم قدم پر عجائب جواب قصے پائے جاتے ہیں اور کھنڈر سوتے جاگتے ہیں اور جن کے پتھر زبانِ حال سے سرگوشیاں کرتے ہیں اپنے ماضی کی پرشکوہ درخشاں داستان سناتے ہیں، اپنے بانیوں سے یوں روشناس اور متعارف کراتے ہیں گویا ہم خود ان کی انہیں اپنے آس پاس بستے رہتے ہوں اور یہاں کے درو دیوار، ان پر اگا سبزہ ان کے محرم راز معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ لگتا ہے یہ

مجھ سے کرتے ہیں گھنے پیڑ کے سائے باتیں
ایسی باتیں کہ مری جان پہ بن جاتی ہے

ان مناظر کو میں بے جان سمجھ لوں کیوں کر
جوش کچھ عقل میں یہ بات نہیں آتی ہے

بہمنی، بریدشاہی، عادل شاہیوں اور قطب شاہیوں کی حکومتوں کا امین یہ دکن جس کی ایک ایک پرجلال اور پرشکوہ داستان گلبرگہ، بیدر، بیجاپور، گولکنڈہ اور حیدرآباد میں دفن ہے جو ہمیں دکنی فنِ تعمیر کی ان خصوصیات سے آگاہ کرتا ہے جن میں ایرانی فنِ تعمیر کی جھلکیاں نمایاں نظر آتی ہیں۔ بلکہ ان کو اگر مقامی اور جغرافیائی اثرات سے الگ کر کے دیکھیں تو خالص ایرانی طرز کہنے میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا اور یہاں کی عالیشان عمارتوں میں فن کی بلندیوں کے ساتھ ساتھ حسن و ندرت کی چاشنی بھی گھل گئی ہے۔

فنِ تعمیر کے اس پس منظر میں ذہن کے پردوں پر علاءالدین خلجی کی پرچھائیاں متحرک نظر آتی ہیں جو اپنی کوششوں سے ۱۳۰۰ء میں شمال اور جنوب کا باہمی تعلق پیدا کر کے فتح کی یاد میں دولت آباد کے مقام پر ایک نیا مینار تعمیر کرا رہا ہے جو "علائی مینار" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور چونکہ لوگ اس کی بلندی کے سبب اس پر چڑھ کر چاند دیکھتے ہیں اس لیے اس کو "چاند مینار" کہنے کی بھی عادت ہے۔

اس کے بعد منظر بدلتا ہے۔ ۱۳۲۵ء میں سلطان محمد بن تغلق کوشش کر کے اقتدار حاصل کر لیتا ہے تو شمال کی جانب سے مغلوں کے حملوں کے باعث اور بعض دوسری وجوہات کے سبب، دہلی کے بجائے دیوگیر کو اپنا پایۂ تخت قرار دے کر اس کو "دولت آباد" کا نام دیتا نظر آتا ہے۔ ابھی منظر اپنے نقوش واضح بھی نہیں کر پاتا کہ اس میں ہلکی سی تھرتھری نظر آتی ہے۔ محمد بن تغلق کے امیروں میں علاءالدین حسن نام کا امیر جو اپنا سلسلۂ نسب قدیم ایران کے بہمن بن اسفندیار سے جوڑتا ہے، دکن میں اپنا اثر و رسوخ قائم کر کے ۱۳۴۷ء میں اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیتا ہے۔ مرکز بدل رہا ہے، گلبرگہ کو رونق بخشی جا رہی ہے۔ ابتدائی دور میں تعمیر کی ہوئی عمارتیں دہلی اور دوسرے مقامات کی عمارتوں کی شباہت کو ظاہر کر رہی ہیں۔ لیکن جلد ہی یہ بہمنی خاندان اپنی طرز کو اپنا تا نظر آتا ہے اور فن تعمیر کے نئے دبستان کا سنگِ بنیاد رکھ دیتا ہے جو ایرانی طرز کا حامل ہے۔ وقت گزر رہا ہے، بہمنی خاندان کے رشتے اور تعلقات ایران کے ساتھ استوار ہو رہے ہیں اور آخری جز اپنے کل میں اس طرح مدغم ہونے کو بے قرار ہوا کہ بڑی آسانی سے اس کو دکن میں ایرانی سلطنت کا نام دیا جا سکتا ہے۔

تھوڑا ہی عرصہ گزرتا ہے (۱۳۴۷ء تا ۱۴۲۴ء) کہ دکن کے صدر مقام کی حیثیت سے گلبرگہ میں اہم عمارات کی تعمیر کا غلغلہ شروع ہوتا ہے جس میں رنگا رنگی ہے، مسجدیں بن رہی ہیں، سلاطین کے مقبرے سطح زمین پر اپنی آب و تاب کے ساتھ ابھارے جا رہے ہیں۔ عجیب لوگ ہیں اپنی ہی زندگی میں اپنی قبریں خوشی خوشی اپنے ہی سامنے کھدواتے ہیں۔ زندگی میں وہ ان کی تفریح گاہ ہے، بعد مردن سکون و آرام کی ابدی نیند سونے کی پر عبرت جگہ قرار پاتی ہے۔

یہ سلطان علاءالدین کا مقبرہ ہے۔ اگرچہ طول و عرض اور بلندی درمیانہ درجہ کی ہے لیکن فنی نقطۂ نظر سے اس کے بعض بڑے دلچسپ پہلو ہماری توجہ اپنی طرف کھینچ رہے ہیں۔ اس کی کسی قدر ڈھلواں دیواریں، نصف قوسی گنبد اور کونوں کے فیتہ تغلق طرز تعمیر کی یاد دلاتے ہیں۔ عمارت کی انتہائی درجہ کی سادگی چودھویں صدی کے نصف آخر کے شمالی ہند کی اس خصوصیت کو ظاہر کر رہی ہے جو ہندوؤں کی آرائش و زیبائش کی ضد ہے۔

بہمنی دورِ حکومت، دکن میں مقبرے سازی کی بنیاد رکھتا نظر آتا ہے جن کی اپنی خصوصیات

میں تاریخ ہے۔ سلطان محمد شاہ بہمنی کا مقبرہ اپنے باپ کے مقبرہ کا چربہ نظر آتا ہے، یہ تغلق طرز کی آخری عمارت ہے۔ یہ سب مقبرے جو مربع چبوتروں پر پتھروں کی بڑی بڑی سلوں اور چونے سے بنائے جاتے ہیں، کہتے ہیں کہ دکن میں یہی مسالہ دست یاب ہے۔ مانگنے کا اجالا کہاں سے اور کب تک لائیں۔ ہم اسی سے حسن کے پیکر ڈھالیں گے جن میں نزاکت ہی نہیں صلاحیت بھی ہوگی۔

منظر بدل رہا ہے۔ گلبرگہ میں ہندوپاک کی بے مثال جامع مسجد کشاں کشاں دامن دل کو اپنی طرف کھینچ رہی ہے اور پہلی ہی نظر میں اپنے عجیب وغریب نمونے کی وجہ سے غیر معمولی متاثر کرکے یہ بتانا چاہتی ہے کہ اس کی یہی نرالی تعمیری خوبیاں اس کو شہرت و دوام بخشیں گی۔ یہ ۱۳۶۷ء کا زمانہ ہے۔ سلطان ابوالمظفر محمد شاہ سلطان ابن سلطان کا عہد ہے۔ سلطان کے حکم سے رفیع بن شمس الدین منصور قزوینی چابک دستی کے ساتھ اپنے قزوینی فن تعمیر کا رنگ بھرتے ہوتے مسجد کی تعمیر میں مصروف ہے۔ یہ پہلے اس نے عربی زبان میں ایک کتبہ نصب کیا جس میں اس کے مکمل ہونے کی تاریخ لکھی ہے اور معمار کے نام کا اضافہ آنے والی نسلوں کو یہ بتاتا رہے گا کہ یہ کس کے فن کارانہ ہاتھوں کی یادگار ہے۔ یہ فن کارانہ ہاتھ جن کی سرکردگی میں ایرانی طرز تعمیر پنپ رہا ہے، ترقی کی منزلوں کی طرف گامزن ہے۔ تاریخی اور ثقافتی نقطۂ نظر سے ایرانی ذہن اپنا رنگ چمکانے اور جھلکانے میں مصروف ہے۔

مسجد کا انوکھا حسن اس کے اندر لے چلتا ہے۔ ۳۸۱۲۶ مربع فٹ طول وعرض پر پھیلی ہوئی یہ مسجد ایک وقت میں پانچ ہزار نمازیوں کو اپنی گود میں لینے کو کھڑی ہے۔ اندر داخل ہوتے ہی غلام گردش استقبال کو آگے بڑھتی ہے، جس کے پہلو بہ پہلو سات راستے چل رہے ہیں، یہ اپنی نوک دار اور متناسب کمانوں کے ساتھ مغرب کی طرف واقع مسجد کی محراب کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں۔ مسجد کی وسیع چھت اشکال قمر کی طرح آراستہ ہے۔ غلام گردش اپنے دوش پر دورخی ڈھلانوں کا بوجھ لیے ہے، جس کے چاروں کونوں میں بنے چار گنبد اس کے وزن کو سہارا دے رہے ہیں۔ مسجد کا درمیانی حصہ جو محراب کو بڑے اونچے گنبد کے احاطے میں لیے ہے، بہت شاندار ہے اور مسجد کے وقار میں اضافہ کرتا ہے۔ دورخی ڈھلانیں ۷۵ طاقوں میں منقسم، ہر ایک اپنے سر پر گنبد کا تاج پہنے کھڑی ہے جن کے قد وقامت کے فرق نے ان کو

یکسانیت کی پیدا کردہ اکتاہٹ کے الزام سے بچالیا ہے۔ باہر سے عمارتوں اور محرابوں کے منظر کی نظر فریبی اور سادگی اس کو ایک باوقار حسن بخشتی ہے۔ وہ سکون، وہ متانت، وہ عظمت جو اس کے ماحول پر طاری ہے۔ وہ اس کو دنیا کی بڑی بڑی مسجدوں کے ہم دوش لے آتی ہے۔

دکن کی تاریخ میں فن تعمیر کے ارتقا کا دوسرا دور تازہ اختیار کردہ دارالخلافہ بیدر سے اپنا تعارف کرا رہا ہے (۱۴۳۵ء)جس کی پیشانی پر بہمنی خاندان کے اس نویں حکمراں، احمد شاہ کا نام منقش ہے جو بیدر میں یادگار قلعوں، عمارتوں، اندرونی محلات، مساجد، مدرسہ، دانشگاہ اور شاہی مقبروں کی تشکیل کا ضامن ہے۔

احمد شاہ کی تیرہ برس کی شان و شوکت والی حکومت کا نظارہ حسرت سے مسرت کی طرف کریں تو کیسا رہے گا۔ زمین کے سینے پر ابھرا ہوا احمد شاہ کا سادہ، مستحکم اور بارعب مقبرہ جس کی سطح مربع ہے، جس کا ہر ضلع باہر سے ۷۷ فٹ اور جس کی ٹھوس ساڑھے بارہ فٹ موٹی دیواریں فرش سے ۷۵ فٹ اونچا سر اٹھائے کھڑی ہیں اور جن کے سروں پر چار فٹ چار انچ بلند ایک چھوٹی چھت رکھی ہے۔ شمال، جنوب اور مشرق میں دیواروں کے درمیان سنتریوں کی مانند تین دروازے ایستادہ ہیں۔ سامنے کی طرف اکیس فٹ سات انچ وسیع اور انیس فٹ نو انچ نوک تک کی بلندی لیے طاقچے دار محرابیں ہیں۔ دیواروں کی بیرونی سطح کو کھیر کماندار محرابوں سے تقسیم کیا گیا ہے جو ساری عمارت کو یکساں دلکش اور جاذب نظر بنا دیتی ہیں۔ مقبرے کا تین چوتھائی نصف کروی شکل کا گنبد دلی کے لودھی بادشاہوں کے مقبرے کی ساخت کی نشان دہی کر رہا ہے۔ مقبرہ کا شاندار مربع ہال جس کی کوکھ میں دائیں بائیں کماندار طاقچے ہیں، اس کی چھت کی سطح پر گنبد کی کرسی قطری کمانوں کے جلو میں ہشت پہل ہے۔ جو اوپر جاکر مزید اضلاع میں بٹی ہوئی ہے، اس کو سجا سنوار رہی ہے۔ تمام گنبد کی بلندی کلس سمیت زمین سے ایک سو سات فٹ نو انچ ہے۔ مقبرے کا اندرونی حصّہ اگرچہ تاریک نظر آتا ہے تاہم اس کے اکتا دینے والے ماحول کو بڑے شوخ رنگوں سے دیواروں اور محرابوں پر کی گئی تزئین و آرائش دور کر رہی ہے۔ ان میں اگرچہ سنہرا، نیلا، آسمانی اور شنگرفی رنگ زیادہ نمایاں ہے تاہم سبھی رنگوں کو اپنی نمائندگی کا حق دیا جا رہا ہے، سوسنی، خاکی اور سبز رنگوں کی تدریجی تبدیلیاں، اور ان کے مرکبات، ساتھ ہی خاکستری اور گیروے رنگ کو بھی نظر انداز

نہیں کیا جاتا۔ اس کی دیواروں کی زیبائش کا راز ہی ان رنگوں کی آنکھ مچولی میں پوشیدہ ہے جن کے انتخاب میں حسن کار کا ذوق جمیل خط کوفی اور خط ثلث کے امتزاج میں ان تفرقی کتبات کی بیلوں سے جھلکا پڑتا ہے جو آسمانی رنگ کے پس منظر میں اپنی بہار دکھا رہی ہیں۔ کیا کمال ہے صاحب ذوق پارکر کی آیات کو مختلف رسم خط کی لڑی میں پروتے، اس نفاست اور آن بان کے ساتھ پیراوں کو گڈمڈ کیے ترتیب دیا ہے کہ وہ چاروں دیواروں پر پھیلی ہوئی ایک ہی خاکہ معلوم ہوتی ہیں جس میں معمار نے تقابل کی غرض سے سنجاف میں شوخ شنگرفی اور سنہری رنگ کی جھلکیاں دکھائی ہیں۔ بالکل اسی طرز کا حاشیہ امیر تیمور کے مقبرے سمرقند میں بھی ملتا ہے جس کی تعمیر ۱۴۰۴ء میں ہوئی۔ محراب کی زیبائش کے نقش و نگار، گنبد کا ابھار اور خط طغرا کے نمونے دلکش ہیں، جن کی نقاشی کو محراب کے اردگرد خوب صورتی سے عشق پیچاں کی بیل کی مانند لپٹی، نعمت اللہ کے سلسلۂ تصوف کی فارسی عبارت دوبالا کر رہی ہے۔ محراب کا حسن بعض اشعار کا بھی مرہون منت ہے۔ اس کا آخری بیج وہ عبارت ہے جس میں احمد شاہ ولی بہمنی کی تاریخ تخت نشینی (۸۲۵ھ/ ۱۴۲۲ء) اور تاریخ وفات (۸۳۸ھ/۳۶-۱۴۳۵ء) ثبت ہے اور اس کے بعد حسن کار اپنے نام اور وطن کے نام کا اضافہ کر کے اس کی تکمیل کا اعلان کرتا ہے۔ "عمل احقر شکر اللہ قزوینی نقاش"۔

زندگی سے موت اور موت سے زندگی کا سفر وقت دہراتا ہی رہتا ہے، کائنات کی بقا کا راز اسی میں مضمر ہے، ہمارا منظر بھی بدل رہا ہے۔ ۱۴۷۲ء کا زمانہ ہے۔ بہمنی خاندان کا عالی دماغ ایرانی نسل وزیر خواجہ محمود گاواں اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل اچھوتی اور حیرت انگیز عمارت، مدرسہ یا کالج کے لیے تعمیر کرانے میں سرگرداں ہے۔ اپنے حیران کن عروج و اقتدار اور حسرت ناک انجام سے بے خبر دکن کا کارڈینل ولزے (CARDINAL WOLSEY) اس عمارت کے نقوش ابتدائی چودھویں صدی عیسوی کے اسلامی ممالک ایران، توران، مراقش، رباط اور دوسری جگہوں میں مروج مدرسوں کے طرز پر ڈھال رہا ہے۔ انفرادیت کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہتا۔ ایران و توران کی قدیم عمارات میں اگر سامنے کے صدر دروازوں پر گول میناروں کی ٹوپی آئی تھی، خیال ہے تو یہاں بیدر کے مدرسہ کے مشرقی رخ پر نظر آتی ہے۔ بعض چیزیں اصفہان اور سمرقند کی عمارتوں سے بھی مشابہ ہیں، البتہ مدرسہ میں کاشی کاری کی اینٹوں کا جو کام ہے وہ رنگوں کے انتخاب اور نقاشی

کے لحاظ سے قدرے مختلف ہے۔ یہ اختلاف مقامی اثرات اور مسالہ کی وجہ سے ہے۔

منظر دھندلا رہا ہے یہ پیچھے۔ ۱۶۹۶ء میں گرنے والی بجلی نے اس کے سامنے کے اور شمالی بازو کے آدھے حصے کو نقصان پہنچا کر تباہ کر دیا۔ محمود کی روح بے قرار نظر آتی ہے۔ ستم بالائے ستم باقی عمارت بھی زمانے کی کج روی اور لاپروائی سے کس مپرسی کا شکار ہو رہی ہے۔ غنیمت ہے شمالی رخ کے آخری سرے پر واقع مینار اور جنوبی حصہ کی دیوار سلامت ہے جو عمارت کے شاندار ہونے کی شاہد ہے اور اس کی بھی گواہ کہ یہ مینار دولت آباد کے "چاند مینار" سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس کی تین منزلوں میں سے دوسری منزل پر بجارچے ہیں جو مینار کی طرف سے آگے بڑھے ہوئے بنگال کے طرزِ تعمیر کی چھت کے طریقے پر کمان کی طرح ہیں، نیچے کوئی دیوار یا آسرا بھی نہیں جو خالص ایرانی طرز کی نمائندہ ہیں اور چوکور کاشی کار ٹائلوں سے کنگرہ دار نمونہ پر مزین ہے۔ مینار کی کل بلندی سطح زمین سے ۱۳۱ فٹ ہے اور جس کی چوٹی ترکی میناروں کی طرح نازک، پتلی اور نوک دار نہ ہو کر کسی قدر موٹی ہے جو مغلوں کی تعمیر کردہ میناروں سے بھی میل نہیں کھاتی۔ اس کی پیشانی پر سفید، پیلی اور نیلی ٹائلوں کا نہایت خوب صورتی کے ساتھ آراستہ کیا ہوا حاشیہ، دلہن کے ٹیکے کی طرح آویزاں ہے۔ اسی حاشیہ سے جڑا دوسرا اس سے چوڑا حاشیہ نظر آتا ہے جس پر خطاط علی الصوفی کی خط ثلث میں لکھی ہوئی قرآنی آیات (سورۂ نصر) فن خطاطی کا اعلیٰ نمونہ پیش کر رہی ہیں۔

منظر ایک بار پھر بدل رہا ہے۔ خاندان بریدشاہی کا بانی قاسم برید بیدر میں محمود گاواں کے قتل کے بعد اپنی ہوشیاری، قابلیت اور اقتدار سے فائدہ اٹھا کر، ساز باز کر کے محمود شاہ بہمنی کو بے دست و پا کر رہا ہے اور آخر کار ۱۴۸۷ء میں تخت نشین ہو کر اپنی خود مختاری کا اعلان کرتا ہے۔ مقابر کی تعمیر کا سلسلہ بریدشاہی دور میں بھی جاری ہے، اس لیے کہ یہی ایک وہ واحد راستہ ہے جس سے کسی کو مفر نہیں۔ مقبرے شان دار ہیں لیکن سلاطین بہمنی کے مقبروں سے ان کا طرز جدا ہے۔ کرسیاں بلند ہیں، لب نما گنبدوں کے کنگرے نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ بریدشاہی خاندان کے تیسرے فرمانروا علی برید کا مقبرہ ہے جس کو وہ اپنی موت سے تین سال قبل ہی تعمیر کرا دیتا ہے۔ ایک وسیع ٹھوس چبوترے پر واقع

ئتہ بیا، ۵ مربع فٹ پر پھیلا یہ مقبرہ بہمنی خاندان کے بھاری اور تاریک مقابر کی ایک ترقی یافتہ صورت پیش کرتا ہے۔ جس کی نو فٹ آٹھ انچ موٹی اور چبوترے سے ۲۷ فٹ اونچی دیواروں پر خوش نما پلستر بنی ہیں۔ ۷۳ فٹ اونچے گنبد کا اندرونی حصہ چکیلی رنگ دار ٹائلوں میں حاشیوں کے حاشیوں سے مزین ہے۔ اس کے اطراف کی چار اونچی اور کشادہ کمانوں کے گوشوں پر خوش نویس خواجگی شیرازی کی نہایت خوش خط لکھی ہوئی آٹھ فارسی رباعیاں اس کے حسن کو دو چند کر رہی ہیں۔ ۹۴۸ھ کی آراستگی اور گنبد کی ساخت بہمنی طرز کی غماز ہے اس کے علاوہ اور بھی یادگاریں ہیں لیکن جو علی برید کے مقبرے کے آگے نہیں ٹھہر پاتیں۔ قاسم برید کا مقبرہ بھی موجود ہے مگر اس قدر اعلا نہیں۔

عادل شاہی خاندان کا بانی ساوہ کا ترک یوسف عادل دولت آباد کو چھوڑ کر جہاں اب تک وہ گورنر تھا (۸۹۵ھ/۱۴۹۰ء) بیجاپور کو پایۂ تخت قرار دیتا ہے۔ سترھویں صدی تک بیجاپور کو ہندستان کا مشہور سانے ہیں عادل شاہی حکومت کو شان نظر آتی ہے۔ سلطان ابراہیم عادل ثانی اور اس خاندان کا آخری تاجدار محمد عادل اپنی بیاسی سالہ حکومت (۹۸۸ تا ۱۰۷۰ھ) میں آرٹ اور ادب کے متعدد شاہ کاروں کے ذریعہ اس عہد کو زریں بناتے ہیں۔ اس دور کی تعمیری خصوصیات کی وجہ سے عادل شاہی دبستان تعمیر" کہلاتا ہے۔ عادل شاہ کی تعمیر کردہ شاندار مسجد کے بنیادی خاکے میں اگرچہ کوئی خاص بات نظر نہیں آتی۔ لیکن اپنی خوش نمائی اور آراستگی میں یہ ہندستان کی بہترین مسجدوں میں شامل ہونے کا دعوا رکھتی ہے۔ اس کی کمانی نظام والی دیواریں، کروی گنبد، جس کے مقام اتصال کو ایک شگفتہ پھول بنا کر آراستہ کیا گیا ہے، اس کی نفیس ساخت کی کنگرے دار منڈیریں، جمالیاتی ذوق کو واقعی تسکین دے رہی ہیں۔ مسجد کے ایوان کا اندرونی حصہ جس کی داخلی پیمائش ۷۰×۲۰۷ ہے اپنے سادہ اور محرابی طاق کی ترتیب کی وجہ سے بڑی متاثر کن اور ہم آہنگ فضا پیدا کرتا ہے۔ اس کے چاروں طرف ۱۲ کمانیں ایک مثمن چھجا بناتی ہیں جو مقرنسی اصولوں پر بنے ہوئے مرکزی گنبد کو سہارا دیے ہے۔ صدر محراب کی ترتیب فن کارانہ ہے۔ بڑا ہال جس پر اٹھارہ قبے دھرے نظر آتے ہیں، اس کے دائیں بائیں کی آخری قطاریں صحن کی جانب بازو پھیلا کر غلام گردشیں بناتی ہے جن پر چھوٹے چھوٹے سات قبے بنے ہیں، جو ایوان کی ساخت میں سادگی، شکوہ اور شاہانہ ہم آہنگی پیدا کر رہے ہیں۔

بیجاپور کے تعمیراتی پس منظر میں عادل شاہی دبستان کی دوسری عمارت جو سیاح کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتی ہے وہ شہر کی فصیل سے باہر مغربی جانب واقع ابراہیم عادل شاہ ثانی کا روضہ ہے۔ حسب روایت سلطان اپنی زندگی میں اس کی تعمیر شروع کرا دیتا ہے۔ تعمیر ابھی جاری ہی ہے کہ ۱۶۱۶ء میں اس کی بیوی تاج سلطانہ موت کی آغوش میں پہنچ کر اسی مقبرے میں ابدی نیند سو جاتی ہے۔ بیوی کی موت کے بعد ۱۶۳۵ء میں مقبرے کے کام سے فارغ ہو کر سلطان بھی اس کے پہلو میں ہمیشہ کے لیے آجاتا ہے۔ اسی مقبرے میں اس کی ماں، بیٹی زہرا سلطانہ اور دو بیٹوں کی قبریں بھی نظر آتی ہیں۔ مقبرے کی آرائش وزیبائش کرنے کے لیے موت نے ابراہیم عادل ثانی کو مہلت دی تھی۔ مقبرے سے ملحق اس نے ایک شاہی باغ فواروں اور کوشکوں سے آراستہ کیا جس کے بیرونی حصے میں مسافروں کے لیے سرائیں اور اندر ایک خوب صورت مسجد تعمیر کرائی۔

بیجاپور کی تیسری نمائندہ عمارت کا ہیولا ابھر رہا ہے۔ جو سلطان محمد عادل شاہ (متوفی ۱۶۵۷ء) کا مقبرہ ہے۔ اور اس کی زندگی میں تعمیر کردہ دنیا میں سب سے بڑا نیم کروی گنبد "گول گنبد" کہلاتا ہے، اس کی خصوصیت اس کی گونج ہے۔ آپ کسی ایک مقام پر آہستہ سے کوئی بات کہیے اس کے مقابل دوسری جگہ اس کو سنا جا سکتا ہے۔ کہتے ہیں نا "ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہی ویسی سنی"، یہی وجہ ہے کہ اس کو "بولی گنبد" بھی کہتے ہیں۔ اس گنبد کی عظیم اور مربع کرسی کے نیچے ایک سرداب ہے، یہاں پہنچنے کے لیے گنبد کے نیچے زمین دوز مغربی راستہ جاتا ہے۔ یہیں اصلی قبریں ہیں جن میں سلطان کی بیگم عروس بی بی کی قبر قابل ذکر ہے۔ اس عمارت کے مغرب میں ایک مسجد بھی ہے اور ڈیوڑھی پر ایک نقار خانہ ہے۔ اس گنبد کے چار کونوں پر ہشت پہل مینار نما برج نظر آرہا ہے جن کے اوپر چھوٹے گنبد دار نشیمن نظر آتے ہیں۔ عمارت کے سامنے کا چھجے کی مانند باہر کو نکلا ہوا حصہ بلند سطح پر چاروں طرف پھیلا ہے۔ اس کے دروازے، چھوٹے طشتری دریچے اور ظاہری آرائش کچھ زیادہ جاذب نظر نہیں۔ ذرا فاصلے سے دیکھیں تو صرف عریاں دیواریں ہی نظر آتی ہیں۔ اس کی خصوصیت تو صرف سرگوشیاں کرنے والی غلام گردشیں ہیں، جن میں داخل ہوتے ہی انسان اپنے قدموں کی بازگشت سن کر حیران رہ جاتا ہے۔ اس نصف کرہ کا داخلی قطر ۱۲۴ فٹ ۵ انچ ہے، اس کی موٹائی دس فٹ ہے جو کلس تک پہنچتے پہنچتے ۹ فٹ رہ گئی ہے۔ سرچشمہ کے قریب خارجی قطر ۱۴۴ فٹ پانچ انچ ہے۔ گنبد

کا زیریں سرداب فرش کی سطح پر ۱۳۵ فٹ پانچ انچ مربع ہے اس طرح کل رقبہ ۱۸۳۳۷.۰۶ مربع فٹ ہوتا ہے۔ یہ دنیا میں سب سے زیادہ رقبہ ہے جو کسی واحد قبہ کے نیچے ہو۔ عمارت کا یہ مرعوب کن طول و عرض اور حجم ہی اس کو قابل توجہ بناتا ہے اور جس کا مطالعہ بے اختیار بیجاپور کے باکمال معماروں کے بلند تخیل اور بے نظیر مہارت کی داد دینے پر مجبور کرتا ہے۔

سیاح کھنڈرات کی بھول بھلیوں میں یہاں سے وہاں، وہاں سے یہاں سرگرداں ہے۔ وقت کے اسٹیج پر تاریخ اپنا پہلو بدل رہی ہے، پتھر اپنے ماضی کی داستان سنانے میں مست ہیں۔ چشم تصور اس داستان کے پس منظر میں ایک بڑے قبیلہ کے رکن، قطب شاہی خاندان (۱۵۱۸ء/۹۲۴ھ تا ۱۶۸۷ء/۱۰۹۸ھ) کے بانی سلطان قطب شاہ کی پرچھائیوں کو متحرک دیکھ رہی ہے۔ قلی قطب شاہ جس نے بیدر میں بہمنی سلطنت کی ملازمت اختیار کی، جہاں سے وفاداری اور خدمات کے سلسلے میں اس کو "قطب الملک" کا خطاب ملا اور ۹۰۱ھ/۱۴۹۶ء میں تلنگانہ کا صوبے دار بنایا گیا۔ قلی قطب شاہ اپنی جانثاریوں اور عزائم کے جلو میں گولکنڈہ کے اندر اپنی خود مختار حکومت کی بنیاد رکھ رہا ہے۔

بعد ازاں اس کا نام قلعہ محمد نگر قرار پاتا ہے۔ قلی قطب شاہ قدیم قلعہ کو مستحکم کرکے اس میں متعدد محلات تعمیر کراتا ہے۔ بیس بائیس سال کی جدوجہد کے بعد آس پاس کے علاقوں کو قبضے میں کرکے ۹۲۴ھ میں اس نے قلعہ بالاحصار کے دامن میں وہ مشہور مسجد بنائی جو تھوڑا ہی عرصہ گزرنے کے بعد ۹۵۰ھ میں خود اسی کے فرزند یار قلی جمشید کے اشارے پر اس کی مقتل گاہ بن گئی۔ طاقت و اقتدار کی ہوس بھی کیا ظالم چیز ہے۔

سلطان قلی فن تعمیر کا شوقین، اس طرز تعمیر کا بانی ہے جو "قطب شاہی" کہلاتا ہے۔ قدیم قلعہ موجودہ بالاحصار کے اطراف میں ایک عالی شان شہر بناتا ہے جس میں ایران و ہند اور پٹھان طرز ہائے فن معماری کا سنگم اور امتزاج پایا جاتا ہے۔

یہ قلعہ گولکنڈہ ہے جس کے شمال کی طرف بہت سے گنبد ایک جگہ نظر آتے ہیں۔ ہندستان کے کسی شہر میں اتنی زیادہ تعداد میں گنبد ایک جگہ نظر نہیں آئیں گے۔ ان گنبدوں کا نقطہ آغاز شاہی حمام ہے جہاں تمام قطب شاہی خاندان کے بادشاہوں، شہزادوں، شہزادیوں اور دیگر

افراد کے جسدِ خاکی کو بعد موت لایا جاتا ہے۔ جس کے دروازے کے ساتھ ہی چھوٹی چھوٹی جوتیاں رکھنے کی محرابیں بنی ہیں، حمام اور دروازے کے درمیان حوض ہے جہاں داخلے اور باہر آنے سے قبل پاؤں کو دھویا جاتا ہے۔ حمام کے اندر لاش رکھنے کے چبوترے پر پتھر کی درزوں سے پانی نیچے بہ جانے کا ایسا انتظام ہے کہ زمین دوز بدرو (گندا نالا) کے ذریعہ پانی نیچے باغ کی کیاریوں میں پہنچ جاتے۔ اس باغ کے اطراف بارہ حوض ہیں جو پرانی طرز کے غماز ہیں۔ ہر حوض میں گرم پانی آنے کے چھوٹے نل لگے ہیں۔ پانی کو گرم کرنے والی جگہ چبوترے کے سرہانے اب بھی موجود ہے۔

شاہی حمام سے باہر آیئے تو مغرب کی جانب قطب شاہ کا سادہ اور قدیم طرز پر بنایا ہوا گنبد ہے۔ دوسری اولادوں کی قبروں کے ساتھ ساتھ جو زیادہ تر سنگ سیاہ کی ہیں۔ اسی چبوترے پر ایک چھوٹا سا گنبد غالباً سلطان کے ولی عہد قطب الدین کا ہے۔ سلطان قلی کے گنبد کے جنوب مشرق کی طرف چوتھے قطب شاہی بادشاہ ابراہیم قطب شاہ کا گنبد ہے۔ اسی طرح گنبد مرزا محمد امین، ' رزانیک نام خاں'، کلثوم بیگم (حیدر محل (بھاگ متی)، محمد قلی قطب شاہ' سلطان محمد قطب شاہ تارامتی و پیامتی (محمد قطب شاہ کی محبوبہ تارامتی اور اس کے فرزند عبداللہ قطب شاہ کی محبوبہ پیامتی کا خوب صورت گنبد) حیات بخشی بیگم' عبداللہ قطب شاہ کا نانسام گنبد نظام الدین احمد' فاطمہ خانم دختر عبداللہ قطب شاہ اور ان گنبدوں کے علاوہ احاطہ کے اندر اور باہر گنبدوں کا طویل سلسلہ ہے جو اپنے بانیوں کی عظیم تاریخ دہرا رہا ہے۔

مقبروں کے ہیبت ناک منظر سے ذرا باہر نکلیں گنبد محمد قلی قطب شاہ کے مشرقی جانب چھوٹی چھوٹی برجیوں کی ایک دیوار جو نظر آتی ہے یہی تو گولکنڈہ کی مشہور و معروف عیدگاہ ہے جس کو سلطان قلی نے ۹۲۴ھ میں جامع مسجد کے ساتھ تعمیر کرایا تھا اور جس کا میدان قلعہ گولکنڈہ کی فصیلوں تک پھیلا ہوا ہے۔ عیدگاہ کا چبوترہ اور باؤلی اس کی عظمت کی ضامن ہیں۔

وقت کے ساتھ ذرا اور آگے چلیے حیات بخشی بیگم کے عقب میں مغربی جانب ایک عظیم الشان اور خوب صورت مسجد، مسجد حیات بخش کہلاتی ہے جو اپنے نقش و نگار اور سڈول میناروں کی وجہ سے فن تعمیر کا اعلا نمونہ ہے۔ اس کی چھت میں نیلگوں رنگ کے گل بوٹے اتنے تازہ نظر آتے

ہیں جیسے کل ہی کی سی بات ہو۔ اس کی بیرونی کمانوں کے روکار پر گچ میں جو نقش کیے گئے ہیں ان میں معماروں نے گلہریاں بنادی ہیں۔ مقابر قطب شاہی کی یہ سب سے بڑی اور بہترین مسجد ہے۔

گنبد حیات بخشی کے مقابل صحن میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اورنگ زیب عالمگیر نے محاصرہ گولکنڈہ کے وقت اپنے لیے تعمیر کرائی جب کہ اسی گنبد کے برابر بڑی مسجد موجود تھی۔ کیوں ؟ کا سوالیہ نشان آج بھی منہ کھولے کھڑا ہے۔

قلعہ گولکنڈہ کا اندرونی حصہ دو جداگانہ حصوں میں بٹا ہوا ہے :

۱۔ بالا حصار قدیم قلعہ

۲۔ محلات اور ایوان شاہی۔

اندرونی قلعہ کا حصار بہت سی عمارات سے عبارت ہے۔ مثلاً باب الداخلہ، حمام، حوض، دفتر خانۂ شاہی، مسجد، دفتر خانہ دربار عام، نشست گاہ میر جملہ و پیشوائے سلطنت، دربار خاص، زنانہ دروازہ، زنانی مسجد، محلات، ملکہ کا محل، مثمن برج، بھاگ متی کا محل، مسجد اور مندر، سرنگ، خواص پورہ، راستہ بالا حصار، بادشاہوں کی خواب گاہیں، ایوان سلطان محمد قطب شاہ، ایوان سلطان محمد قلی قطب شاہ، ایوان سلطان ابراہیم قلی قطب شاہ، تانا شاہ کی آخری قیام گاہ اور شاہی جھروکہ وغیرہ۔

اس جھروکہ کے نیچے جو کمانیں ہیں وہ افسر الملک کے دور سپہ سالاری میں برسوں قبل گھوڑوں کے طویلے کا کام دیتی تھیں، ممکن ہے قطب شاہی عہد میں بھی شاہی سواری کے ہاتھی اور گھوڑے اسی جگہ تیار رکھے جاتے ہوں تاکہ فوری ضرورت کے تحت کام آئیں[1]۔

دکن کے مستحکم قلعے جو مسلم حکومتوں کے دوران عالم وجود میں آئے وہ فوجی تعمیرات کی اعلا درجہ کی نمائندگی کرتے ہوئے سکونت اور حفاظت دونوں ضرورتوں کو پورا کرتے نظر آتے ہیں جہاں ایک طرف اگر زندگی تھرکتی ہے تو دوسری طرف یلغار کرتی نظر آتی ہے۔ ان قلعوں کے

---

[1] نذر معانی (سلسلۂ مطبوعات ادارۂ ادبیات اردو ۱۹۶۱ء) صفحہ ۲۳

ڈھانچوں اور ان کی انوکھی ترکیب کی نشوونما میں دکن کے قدرتی اور طبعی حالات نے بہت مدد کی ہے۔

محمد قلی قطب شاہ کی محبت کی یادگار، حیدرآباد، عروس البلاد اور دلہن کی مانگ میں بھری افشاں کی مانند روشنیوں کا یہ جھلملاتا شہر دو تہذیبوں کا سنگم، وضع داری اور رواداری کا امین اپنی تاریخ اور اپنے بانیوں کی ایک عجیب سی داستان سناتا ہے۔

اگرچہ سفر طویل ہوگیا ہے، پانو تھک رہے ہیں۔ اہل قافلہ کے چہروں سے ٹپکتی اکتاہٹ ہمت کی کمر کو توڑے ڈالتی ہے لیکن دو چار ہی قدم کی تو بات ہے بس بیچ میں موسی ندی حائل ہے۔ چلیے لپکتے جھپکتے محمد قلی قطب شاہ کے حیدرآباد کو تو دیکھ لیں جس کے لب اپنی تاریخی اور نیم تاریخی داستانیں سنانے کو بے چینی سے پھڑپھڑا رہے ہیں۔ یقین کیجیے افسانوی ماحول کی رومان پرور ہوائیں فرحت بخش ثابت ہوں گی، ذہنوں کے اضمحلال کو دور کریں گی اور محبت کے نغمے نئی روح پھونک دیں گے۔

قلعہ گولکنڈہ کا منظر بدل رہا ہے۔ عجیب سی ہلچل اور بے چینی ہے۔ ابراہیم قطب شاہ جیسی عظیم شخصیت کا مالک بادشاہ پریشانی کے عالم میں ٹہل رہا ہے، اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ قطب شاہی خاندان کے اس ناسمجھ شہزادے کو کیوں کر سمجھائے کہ چچلم کی رقاصہ بھاگ متی اس عظیم سلطنت کی ملکہ کیوں کر قرار پائے کہ جو سیاہ و سفید کی مالک رہے گی۔ ہٹیلا شہزادہ جس کی بالک ہٹ کو حسینان عالم کی تریا چرتر بھی قابو میں نہیں لا پائی موسم ایک رات اس کی مدد پر آمادہ ہے، موسی ندی کی بھیانک طغیانی سمندر کی سی ہیبت ناک شکل اختیار کرلیتی ہے اژدہوں کی مانند پھنکارتی لہریں معلوم ہوتا ہے دوسری طرف آباد چچلم موضع کو نگل جائیں گی۔ شہزادہ جوش محبت میں اپنی محبوبہ بھاگ متی کو بچانے کی خاطر رستہ تڑا، ہزار خطرات سے کھیل کر گھوڑے کی پشت پر سوار بھاگ متی کے پاس پہنچ جاتا ہے۔ سلطان ابراہیم کو جب اگلے دن شہزادہ کی اس خطرناک جرات کی خبر معلوم ہوتی تو محبت کے مارے باپ نے اس واقعہ کے دوسرے ہی دن ندی پر پل بنانے کا حکم دیا جو موسی ندی کا پہلا پل تھا اور آج حیدرآباد کے باشندے اس کو پرانا پل کہتے ہیں۔

لیجیے پل تیار ہوگیا، شہر میں پہنچ گئے، ابھی باب الداخلہ سے گزرنا ہے۔ شہر جس کو محمد

قلی قطب شاہ نے اپنی محبوبہ کے نام پر بھاگ متی کا نام دیا اور اپنی محبوبہ کو حیدر محل۔ بعد میں اسی مناسبت سے یہ شہر حیدرآباد کے نام سے مشہور ہوگیا۔ اور عین بھاگ متی کے مکان کی جگہ پر چار مینار جیسی۔ رفیع الشان عمارت کی بنیاد ڈالی جس کی بناوٹ تعزیہ جیسی ہے اور جس کی طرز ایرانی ہے۔ ہندو میں اس طرح کی عمارت کے بارے میں بتایا جاتا ہے۔ حیدرآباد کے "چار مینار" کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اگر اس کی اوپری منزل پر ایک طرف مسجد ایستادہ ہے تو دوسری طرف اس کے پہلو میں مندر جلوہ گر ہے۔

"چار مینار" ہی پر کیا منحصر، اس محبت کے مارے بادشاہ سلطان کی تعمیر کردہ بہت سی یادگاریں ہیں چار کمان، چارسو کا حوض، دارالشفاء، جامع مسجد، داد محل، ندی محل، بنات گھاٹ، باغ دلکشا، خدا داد محل دجو ہفت منزلہ تھا اور ہر منزل کا نام جدا۔ مثلاً الہٰی محل، محمدی محل، حیدری محل، حسنی محل، حسینی محل، جعفری محل اور موسوی محل، باغ محمد شاہی، کوہ طور جناف محل، بادشاہی عاشور خانہ وغیرہ۔

بیچیے لیپ جھپ سفر تمام ہوا۔ جلدی تو کسی بھی چیز کا مزہ کرکرا کر دیتی ہے آپ ہنسیں نہ تو کہیں، چاہے وہ موت ہی کیوں نہ ہو۔ یہ تو تاریخی سفر ہے۔

بیان ملکیت ماہنامہ جامعہ اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
— جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت: ماہانہ

۳،۴۔ پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی
قومیت: ہندستانی
پتہ: ۳۴۹۔ ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۵۔ اڈیٹر: پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
قومیت: ہندستانی
پتہ: اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
— جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی

فروری ۱۹۸۷ء

انور الجندی

ترجمہ: شبیث محمد اسماعیل اعظمی

عربی ادب میں خود نوشت سوانح

جدید عربی ادب کا سب سے نمایاں پہلو "خود نوشت سوانح" ہیں جو ادیبوں نے اپنی ذات و زندگی کے بارے میں لکھیں، کبھی یہ عمومی رہیں اور کبھی زندگی کے کسی خاص دور یا نظریے سے متعلق رہیں، یہ سوانح زندگی کے بارے میں اپنے مصنفین کی رائے پر مشتمل ہیں۔ ان میں قابلِ ذکر واقعات بھی ہیں اور یہ پرانے معاشرے اور اس کے ارتقا کی تصویر کشی کرتے ہیں۔

یہ خود نوشت سوانح بعض ادیبوں نے اعلانیہ طور سے اپنے نام سے لکھی ہیں جیسے کہ طہٰ حسین، احمد امین اور سلامہ موسیٰ نے کیا ہے اور بعض نے دوسرے فرضی ناموں کے پسِ پردہ رہ کر جیسے عبدالرحمان شکری نے یومیات مجنون میں اور مصطفی عبدالرزاق نے مذکرات شیخ لغزادی میں، بعض نے ضمیرِ غائب کا صیغہ استعمال کیا ہے جیسے فارس شدیاق اور طہٰ حسین نے، بعض نے احمد امین اور سلامہ موسیٰ کی طرح متکلم کی ضمیر استعمال کی ہے۔ پھر ہر مصنف کا اپنی یاد داشتوں اور روزنامچوں میں اپنا انداز ہے، چنانچہ طہٰ حسین نے ایک قصہ کی شکل میں استعراضی اسلوب اپنایا ہے، جب کہ احمد امین نے علمی انداز اختیار کیا ہے اور سلامہ موسیٰ نے تحلیلی طرز کو ترجیح دی ہے۔ بہت سی سوانح کتابی شکل میں ہیں، بعض اب بھی رسائل اور اخبارات کے صفحات میں بکھری ہوئی ہیں، شاید قدیم ترین سوانح عمری فارس الشدیاق کی الساق علی الساق ہے جو ۱۸۴۲ میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئی، سید جمال الدین افغانی نے اپنی سرگذشت اپنے قلم سے لکھی

جناب شبیث محمد اسماعیل اعظمی، شعبہ عربی سکوتو یونی ورسٹی، سکوتو نائیجیریا

تھی جو رسالہ جامعہ میں ۱۹۰۶ء میں چھپی تھی۔ شیخ محمد عبدہ کے حالاتِ زندگی رشید رضا والی کتاب میں ہیں۔ احمد شوقی نے اپنے حالاتِ زندگی اپنے پہلے دیوان کے مقدمہ میں لکھے ہیں ایسے ہی زہاوی نے اپنے بارے میں مختلف رسائل میں لکھا ہے۔

موجودہ دور میں طٰہٰ حسین کی الایام، احمد امین کی حیاتی، سلامہ موسیٰ کی تربیت، خلیل سکاکینی کی کذا انا یا دنیا اور عبدالرحمان بدوی کی ھموم الشباب منظرِ عام پر آئیں۔ اس دور کے بعد یعنی ۱۹۴۰ء کے بعد میخائیل نعیمہ کی سبعون اور عبدالرحمان رافعی کی مذکراتی ہیں۔ توفیق الحکیم کے اکثر حالاتِ زندگی ان کی کتابوں زہرۃ العمر اور عودۃ الروح میں مل جاتے ہیں۔ مصطفیٰ عبدالرزاق نے اپنی زندگی کے کئی باب مذکرات الشیخ الفزاری کے نام سے لکھے ہیں جو چھپ چکے ہیں۔ اسی طرح حسین زیات نے بھی کئی ابواب اپنی محبت اور زندگی کے بارے میں لکھے ہیں۔ عقاد نے بھی پہلے الھلال میں پھر وحی القلم کے نام سے اپنی سرگذشت لکھی ہے۔ زکی مبارک اور مازنی نے بھی اپنے متعدد مضامین میں اپنی زندگیوں کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔

مازنی نے اپنے ناول ابراہیم الکاتب میں خود اپنے آپ کو پیش کیا ہے، گو کہ ناول کے دیباچہ میں یہ اشارہ بھی کر دیا ہے کہ ناول کا ہیرو میں نہیں ہوں۔ حالاں کہ بہت سے ناقدین نے مازنی اور ناول کے ہیرو کے درمیان بہت مماثلت پائی ہے۔ عبدالرحمان شکری نے اپنی دونوں کتابوں اعترافات اور یومیات مجنون میں اپنی زندگی کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔ ڈاکٹر ہیکل نے اپنی زندگی کی تصویر کشی نہیں کی، ہاں اپنی کتاب ولدی میں اپنے سفر بیان کر دیے ہیں، ایسے ہی انھوں نے اپنی سیاسی اور صحافتی زندگی کی تفصیلات اپنی کتاب مصری سیاست کے بارے میں میری یادداشتیں میں محفوظ کر دی ہیں۔ (کتاب کے عربی نام کا یہ ترجمہ ہے۔)

بہت سے لوگوں نے اپنی سرگذشت زندگی یادداشت اور روزنامچوں کی شکل میں لکھی ہے۔ ان لوگوں میں احمد شفیق، حافظ عوض، طنطاوی جوہری، عبداللہ ندیم، عبدالرحمان رافعی، محمد بیرم، ہیکل، محمود ابوالعیون، لطفی سید، عبدالعزیز فہمی اور کرد علی شامل ہیں۔

اصل میں خود نوشت سوانح کے چند محرکات ہیں۔ بعض تو نفسیاتی بحران کے زیرِ اثر لکھی گئی ہیں، بعض کے پیچھے یہ خواہش کارفرما ہے کہ ایامِ جوانی کی یادیں ادھیڑ عمر میں محفوظ کر لی جائیں یا بچ

سیاسی اور فکر انگیز تحریروں کے ساتھ ساتھ فارغ وقت میں ہلکی پھلکی تحریریں قلم بند کرنے کے مشغلے کے شوق کی خاطر لکھی گئی ہیں۔

کبھی کبھی مصنف اپنی زندگی کے کسی واقعہ کا ذکر کرتا ہے اور کسی کو چھپا جاتا ہے کبھی صاف گوئی سے کام لیتا ہے کبھی غلط بیانی سے یہ باور کر لینا بھی صحیح نہیں ہے کہ مصنف اپنی سوانح میں ہر چیز بے کم و کاست لکھ دیتا ہے کیوں کہ اپنی سرگزشت زندگی لکھتے وقت یہ چیز لاشعور میں ہوتی ہے اسے ستاتی بھی رہتی ہے۔ ایسے میں بڑا مشکل ہے کہ مصنف اپنے بارے میں سب کچھ لکھ دے اور خود کو اس طرح بے نقاب کر دے کہ اس کی برائیوں اور اچھائیوں کا کھلا ذکر ہو جائے۔

... نے اپنی کتاب حیاتی کے مقدمہ میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لکھتے ہیں "میں نے یہ بات سچ سچ نہیں کہی ہے لیکن یہ بھی ہے کہ میں نے صرف سچ ہی لکھا ہے۔ پھر جب ہم پوری ... کی برہنگی کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو پوری شخصیت کی بے پردگی کی اجازت کیسے دیں"

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طہ حسین اور احمد شدیاق نے بڑی جرأت کے ساتھ اور شرم اور تنقیص کی تہمت سے ڈرے بغیر اپنی پریشان زندگی کے اکثر واقعات محفوظ کر دیے ہیں، شدیاق نے کچھ زیادہ ہی بے باکی سے کام لیا ہے، اپنی زندگی کی عکاسی، جنسی مسائل کا علی الاعلان ذکر، مزید برآں بعض رسوم و رواج کے مذاق اڑانے میں خود کو بے لگام کر دیا ہے۔ اس میں مذہبی لوگوں کو مطعون کچھ زیادہ ہی کیا ہے پھر اس نے مشرقی اور یورپین رسوم و رواج کا یکساں خاکہ اڑایا ہے، نیز فحش الفاظ کا استعمال حد سے زیادہ ہی ہے۔

رہے طہ حسین تو انھوں نے وہ پہلو اجاگر کیے ہیں جنھیں اکثر لوگ چھپا جاتے ہیں یہ وہ پہلو ہیں جو ان کے اپنے اندر تھے اور ان کی نجی زندگی میں اس کے اثرات سے متعلق ہیں جن پر ان کے بھائیوں کو ہنسی آتی تھی مثال کے طور پر جہاں انھوں نے اپنے کھانے کا ذکر کیا ہے کہ کیسے انھوں نے دونوں ہاتھوں سے لقمہ اٹھایا اور اس پر دیکھنے والے کیسے ہنسے اور وہ مذاق کا نشانہ بنے۔ اسی بات نے انھیں آئندہ تنہائی میں کھانا کھانے پر مجبور کیا۔ طہ حسین نے اعتراف کیا ہے کہ وہ بھولتے بہت تھے اور بہت شرمیلے تھے۔ دنیا کو وہ اپنے دونوں ہاتھوں کی مدد سے دیکھتے تھے، چنانچہ مکتب میں مولوی صاحب کی چوکی کے چاروں طرف رکھے ہوئے جوتوں سے

کھینچے رہنے، انھیں الٹتے پلٹتے رہنے تاکہ ان میں لگے ہوئے جوڑ اور پیوند گن لیں۔

زیادہ تر سوانح عمریاں، رنج و غم فقر و فاقہ اور تنگدستی کی تصویر پیش کرتی ہیں یہ مصنفین پریشان حال ماحول میں پلے بڑھے اور انھوں نے اپنے بچپن میں باعزت زندگی کے خواب دیکھے اس لیے اس زندگی سے تنگ رہے، گھٹے ہوئے تنگ ذہن یا دیہاتی ماحول سے متمدن اور خوش حال ماحول کی طرف منتقلی کے کرب سے گزرے جس میں بڑے مقابلوں اور بڑے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ طٰہ حسین، احمد امین اور عبدالرحمان شکری اپنے ایام شباب کے شدائد کا ذکر کرتے ہیں گو کہ ہر دو نے صنفِ نازک اور محبت کا ذکر کم کیا ہے۔

طٰہ حسین کے الایام لکھنے کا محرک یہی نفسیاتی بحران ہے، اسی نے ان کو اپنے ماضی کے پیچھے بھاگنے، اسے کھینچ کر لانے اور اسے از سر نو زندگی دینے پر مجبور کیا۔ بعض ناقدین طٰہ حسین کے اس رجحان کا سلسلہ ۱۹۲۶ء کے الشعر الجاھلی والے بحران سے ملاتے ہیں کہ اسی نے ان کو مجبور کیا کہ وہ ایک نیا راستہ کھولیں جو بحث و تمحیص کے میدان سے دور ہو اور وہ اپنے بچپن کی طرف لوٹ سکیں۔ یہی کچھ عبدالرحمان شکری کی اُن تحریروں کے بارے میں کہا جاتا ہے جو انھوں نے یومیات مجنون میں لکھی ہیں اور جوان کے عہد شباب کے ایک حصّے کی تصویر ہے۔ وہ بھی ایک شدید بحرانی کیفیت سے گزرے جس سے فرار کی صرف یہی ایک صورت تھی کہ وہ اسے اس واضح اور جرأت مندانہ شکل میں محفوظ کر دیں۔

جہاں تک شیخ مصطفی عبدالرزاق کا تعلق ہے تو وہ علماء کے طبقے سے تھے، متانت اور سنجیدگی کا پیکر تھے، اسی علم، متانت اور سنجیدگی نے انھیں اپنے محسوسات فرضی نام سے لکھنے پر مجبور کیا، ان میں بلا کی شدتِ احساس ہے۔ صنف نازک کے بارے میں اپنے جذبات کی تصویر کشی نے انھوں نے دوسرے مصنفین کی ہمت افزائی کی ہے۔

رافعی نے اپنی تینوں کتابوں السحاب الاحمر، رسائل الاحزان اور اوراق الورد میں اپنے جذبات اور احساسات کی عکاسی میں بڑی ہوشیاری سے کام لیا ہے۔ یہی زکی مبارک نے بھی کیا۔ ہاں طٰہ حسین نے اپنی محبوبہ اور اس سے تعارف کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے، توفیق الحکیم نے الرباط المقدس میں یہی انداز اپنایا۔ مگر صنف نازک کے بارے میں مازنی کی

تحریریں ان گنت ہیں اور اس شکل میں ہیں کہ ان سے حقیقت کا پتا چلنا ممکن نہیں۔

ان سوانح کا انداز بیان بھی مختلف ہے، شدیاق نے اپنی سرگزشت حیات میں مذہب اور معاشرہ پر نکتہ چینی اور جنسی مسائل کو صراحت کے ساتھ پیش کرنے میں بڑی جرأت سے کام لیا ہے غالباً اس سلسلہ میں انھوں نے روسو کی پیروی کی ہے۔

طہٰ حسین کی توجہ اپنے دیہاتی ماحول کی تصویر کشی پر رہی انھوں نے انسان اور ماحول کی کش مکش پھر اس پر انسان کی فتح کی عکاسی کی ہے اسی طرح انھوں نے ازہر سے اختلاف اور نابیناؤں کے بارے میں معاشرے کے انداز فکر اور طرز عمل کو بھی پیش کیا ہے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ طٰہٰ حسین اپنی سرگذشت میں بے باک اور جری ہیں، بالہ معاشرے اور اپنی نفسیاتی کمزوریوں کی تصویر کشی میں ذرا زیادہ آگے بڑھ گئے ہیں، اس سرگذشت کے بین السطور سے ان کے دور کی تصویر جھلکتی ہے۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں چھوڑنے کے بعد کیسے انھوں نے شہری زندگی کا مقابلہ کیا ازہر میں داخل ہوئے پھر اسے چھوڑ کر یونی ورسٹی سے متعلق ہوئے۔ مجموعی طور پر الایام طٰہٰ حسین کی زندگی اور دکھوں کی تصویر ہے چونکہ الایام کا مصنف نابینا ہے اس لیے اشیا اور مقامات کی تصویر کشی دوسرں سے مختلف ہے، چنانچہ وہ پانی ابلنے، گاڑیوں کی آواز، کھانے کی خوشبو، چھوں کی آواز زینے پر چڑھنے والوں کی آوازوں کا ذکر کرتے ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان چیزوں کا بھی ذکر ہے جن سے وہ اپنے اولین ماحول میں نابینا ہونے کی حیثیت سے دوچار ہوئے۔ پھر ازہر میں جو کچھ ان کے ساتھ ہوتا تھا جب ان کے اساتذہ کہہ دیا کرتے تھے کہ "چپ بے اندھے"۔

احمد امین اپنی کتاب حیاتی میں طٰہٰ حسین سے متاثر معلوم ہوتے ہیں لیکن اپنے اسلوب و انداز کو برقرار رکھا ہے۔ دونوں کی زندگیوں کے واقعات میں بڑی مطابقت ہے گو کہ اس کا اظہار بیان مختلف ہے۔ احمد امین نے بھی تنگدستی کی ازہروالی زندگی گزاری۔ ان کی زندگی دکھ اور پریشانی کی تھی لیکن مسائل کا سامنا جس طرح انھوں نے کیا وہ طٰہٰ حسین سے مختلف تھا۔ احمد امین نے ایک علمی اسلوب اختیار کیا جب کہ طٰہٰ حسین نے شاعرانہ اسلوب اختیار کیا تھا۔ یہ فرق دونوں کی تربیت اور طبیعت کا تھا۔ طٰہٰ حسین زندگی میں گھل مل جانا اور اس میں کھو جانا پسند کرتے تھے جب کہ احمد امین دور کے ایک تماشہ بیں اور تنہائی پسند تھے۔ احمد امین کی حیاتی

ایک پہلو سے تاریخ سے زیادہ قریب ہے۔ وہ زندگی کے مسائل اور معاشرے کی بہتر تصویر پیش کرتے ہیں جس میں انکساری کے ساتھ ساتھ صاف گوئی ہے۔ انھوں نے صنفِ نازک سے اپنے مراسم کو چھپایا بھی نہیں ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس انگریز خاتون کے بارے میں جس نے انھیں انگریزی پڑھائی تھی اپنے جذبات کا اظہار بھی کر دیا ہے۔

احمد امین کا اس بات پر یقین تھا کہ بہت سی حقیقتیں کہی نہیں جاتی ہیں، ان کا سننا گراں گزرتا ہے اور ہر شخصیت کو بے نقاب نہیں کیا جاتا۔ یہ چیز ان کی کتاب میں ہر جگہ واضح ہے، وہ بہت تفصیل میں نہیں جاتے، انفعالیت کی تصویر کشی سے چشم پوشی کرتے ہیں۔ یہاں وہ ایک ادیب کے مقابلے میں سائنس داں سے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں، چنانچہ ان کی تحریر عقلی ہو جاتی ہے وجدانی نہیں رہتی، وہ کبھی طٰہٰ حسین کی طرح ہیں، انھوں نے کبھی ازہر چھوڑا، عمامہ کو خیرباد کہا اور اپنی وضع قطع بدلی لیکن بے باکی اور مغربی تہذیب اپنانے میں وہ ان تک نہیں پہنچ سکے، بلاشبہ مغربی تہذیب ان کے لیے پرکشش تھی لیکن وہ مشرقی اور اسلامی طریقۂ فکر کی ہی امانت رہے، ان کی خواہش تھی کہ دونوں کا امتزاج بنیں۔ شاید اس کا یہ راز ہو کہ وہ صرف مطالعہ کے ذریعہ مغربی تہذیب سے آشنا ہوئے۔

احمد امین اپنی کتاب میں ایک غم زدہ آدمی کی طرح ہیں، بے حد متین اور سنجیدہ جنھیں شہرت اور جاہ کی طلب نہیں۔ زندگی سادہ۔ لذت کام و دہن کے بہت خواہش مند نہیں، اس کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی قومی تحریک کی تاریخ، بے پردگی کی تاریخ اور سیاسی و سماجی پہلو کا ریکارڈ ہے۔ ناقدین کی رائے میں احمد امین اور طٰہٰ حسین میں فرق یہ ہے کہ طٰہٰ حسین اپنی زندگی کی جو تصویر لیتے ہیں ان کی نمائش سے پہلے ان پر رنگ و روغن کرتے ہیں جب کہ احمد امین زندگی کے ہر واقعہ کو قلمبند کر دیتے ہیں بغیر اس کا خیال کیے کہ تصویر اچھی ہو گی یا بری، خود احمد امین کہتے ہیں کہ طٰہٰ حسین شہرت اور ناموری چاہتے ہیں جب کہ میں گمنامی کو پسند کرتا ہوں۔ وہ اپنی پسند اور ناپسند کے معاملے میں خود مختار ہیں جب کہ میں میانہ رو ہوں۔ وہ حادثات کے سامنے سینہ سپر ہو جاتے ہیں اور میں جھنجھلا جاتا ہوں اور ہمت ہار بیٹھتا ہوں۔

مختصراً کہہ سکتے ہیں کہ "الایام" میں اپنا تذکرہ بہت ہے، احمد امین کی "حیاتی" کے برعکس جس کے

مصنف کا یقین ہے کہ اپنے بارے میں گفتگو کوئی اچھی بات نہیں۔

سلامہ موسیٰ نے اپنی کتاب تربیۃ سلامہ موسیٰ میں اپنی علمی وادبی زندگی پیش کی ہے اپنی جوانی اور پھر لندن اور پیرس کی ادبی انجمنوں سے تعارف کے بعد ان میں جو ذہنی انقلاب آیا اس کی تصویر پیش کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس کتاب کو لکھنے کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ میں اپنے ماحول میں اجنبی ہوں، میرے ان کے عقائد، جذبات، خواب سب الگ الگ ہیں، ان کے خیال میں خود نوشت سوانح کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ مصنف کو جو کچھ معلوم ہے وہ سب کچھ نہیں لکھنا خصوصاً جب کہ اس کی تحریر ایسے لوگوں کے بارے میں ہو جو ابھی زندہ ہوں، مصنف کتنا ہی باصلاحیت کیوں نہ ہو اپنی تحلیل نفسی اس کے لیے ممکن نہیں کیوں کہ دوسرے اس کو جس طرح دیکھتے ہیں وہ خود اس سے ناواقف رہتا ہے، ان کی رائے میں کسی کی شخصیت بنانے میں صرف اسکول یا خاندان ہی مدد نہیں کرتے بلکہ اس میں بازار، رسائل، کتابیں اور اس کا اپنا پیشہ و ذریعہ معاش سبھی کو دخل ہوتا ہے۔

بعض مصنفین اعتراف اور اظہار دونوں ہی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے۔ عقاد کی رائے میں اس قسم کی تخلیق کمتر درجہ کا ادب ہے گو کہ ان کے مقالات (وحی القلم) کی وہ قسطیں جو الھلال میں شائع ہوئیں انھیں بھی خود نوشت سوانح کا نام دیا جا سکتا ہے، ان میں "اعتواقاتی" "أبی أمی"، "کنت شیخا"، "وحی الخمسین"، "وحی الستین"، اور ان کی کتاب فی بیتی بھی ان کی زندگی کے کئی پہلو اجاگر کرتی ہے۔ ایک دفعہ انھوں نے اپنی سوانح عمری لکھنے کی طرف اشارہ بھی کیا تھا۔

عقاد کے خیال میں انسان کا اپنے بارے میں لکھنا مشکل ہے، آنکھ خود کو آئینے کے ذریعہ دیکھ سکتی ہے، کوئی چیز جب بہت قریب آجائے تو اس کا دیکھنا مشکل ہو جاتا ہے، انسان اپنے آپ کو دوست یا دشمن کے الفاظ میں بہتر طریقے سے دیکھ سکتا ہے، عقاد کا مزاج بھی غم و یاس سے زیادہ قریب ہے اور غالباً اسی مزاج نے ان کو مزاح کی طرف متوجہ کیا جسے وہ ایک نفسیاتی ضرورت شمار کرتے ہیں۔

بہر حال اس بات پر سبھی کا اتفاق ہے کہ مصنف کے لیے خود اپنی ذات و زندگی کی ترجمانی مشکل ہے۔ میخائیل نعیمہ نے اپنی کتاب سبعون میں سچ کہا ہے کہ

"آپ میری زندگی سے جتنا واقف ہیں صرف وہی تو میری پوری زندگی نہیں"

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

تیس پروانے شمع رسالتؐ کے

مصنف: طالب الہاشمی
ناشر: مکتبہ الفلاح دیوبند (یوپی)
قیمت: ۵۵ روپے

طالب ہاشمی صاحب متعدد تذکروں کے مصنف ہیں مگر ان کا خاص میدان صحابہؓ کرام کے حالات اور سوانح حیات ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے خاصی تحقیق اور باریک بینی سے کام لیا ہے۔ پیشِ نظر کتاب ان کے ایسے ہی مضامین کا مجموعہ ہے جو ماہ نامہ فاران کراچی میں چھپتے رہے تھے اور جنھوں نے قارئین کی بڑی تعداد کو متاثر کیا تھا۔

رسولؐ اللہ کے بعد صحابہؓ کرام نے دین اسلام کی جس خلوص و دردمندی کے ساتھ خدمت، حفاظت اور اشاعت کی اس کے پیشِ نظر ہر صحابی گویا آیتِ الٰہی تھا۔ ان ہی کے وسیلے سے دینِ اسلام ہم تک پہنچ سکا۔ سیرت رسولؐ کے بعد صحابہؓ کرام کے سوانح حیات امت کے تزکیۂ نفس کا کام دیتی ہیں اور یہی کام لینے کے لیے اس کتاب کی تالیف کی گئی ہے۔

اس میں جن صحابہ کرامؓ کے حالات جمع کیے گئے ہیں ان کے اسمائے گرامی اس طرح ہیں:

حضرت زیدؓ بن حارثہ، حضرت زبیرؓ بن العوام، حضرت مقداد بن عمرو، حضرت مصعب بن عمیرؓ، حضرت ابوذرؓ غفاری، حضرت سلمان الخیر فارسیؓ، حضرت ابن ام عبدؓ، حضرت حذیفہؓ بن الیمانؓ، حضرت خباب بن الارتؓ، حضرت عتبہ بن غزوان، حضرت عثمان بن مظعونؓ، حضرت صہیب رومیؓ، حضرت ابو عبداللہ سالمؓ، حضرت طفیل ذوالنورؓ، حضرت سعد بن معاذؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ،

حضرت خبیب انصاریؓ، حضرت اسید بن حضیر اشہلیؓ، حضرت مثنیٰؓ بن حارثہؓ حضرت ضرار بن ازوار اسدیؓ، حضرت عدی بن حاتم طائیؓ، حضرت جریرؓ بن عبداللہ بجلیؓ، حضرت صخرؓ بن حرب، حضرت سعید بن عامرؓ، حضرت سہیل بنؓ عمرو، حضرت ثابت بنؓ قیس انصاریؓ، حضرت عمیرؓ بن سعد، حضرت عمروؓ بن امیہ ضمریؓ، حضرت ابو طلحہ زیدؓ بن سہل انصاریؓ، حضرت ابو قتادہ حارث بن ربعیؓ۔ اس کے علاوہ کتاب کے شروع میں مولانا ماہر القادری مرحوم کا ایک مبسوط مقدمہ ہے اور آخر میں کتابیات بھی ہے۔

مصنف نے ان مقالات میں عربی کے اصل ماخذوں سے استفادہ کیا ہے۔ زبان شگفتہ، سادہ اور عام فہم ہے البتہ کہیں کہیں اطناب بھی پایا جاتا ہے۔ کتابت، طباعت بھی اچھی ہے اور امید ہے کہ یہ کتاب مصنف کے مضامین ہی کی طرح مقبولیت حاصل کرے گی۔

نظریہ ادب اور ادیب

مصنف: شاہ رشاد عثمانی
ناشر: دار الکتاب، نیا کریم گنج گیا
قیمت: بیس روپے

ادب تہذیبی ارتقاء کا ایک اہم وسیلہ ہے اور وہ اپنا یہ فرض صرف ترقی پسندی اور جدیدیت کا دعوا کرکے انجام نہیں دے سکتا جب تک کہ اس کے اندر تعمیر پسندی کا جذبہ بھی شامل نہ ہو۔ شاہ رشاد عثمانی نے پیش نظر کتاب میں اسی بات کو اپنا موضوع بنایا ہے اور اسی کے تحت جن ادیبوں اور شاعروں کی تخلیقات اور ان کے نقطۂ نظر کا جائزہ لیا ہے، ان میں پروفیسر عبدالمغنی، حفیظ میرٹھی، سہیل زیدی، ام نسیم، اختر اورینوی اور عابد حسین شامل ہیں۔ ان کے علاوہ دورِ جدید کی نعتیہ شاعری، اردو افسانے میں تعمیری رجحانات، اور نظریہ ادب اور ادیب کے عنوان سے مضامین بھی ہیں۔ تقریباً یہ سبھی مضمون کتابی شکل میں آنے سے پہلے کسی نہ کسی ادبی رسالے میں شائع ہو چکے ہیں۔ مصنف کا دعوا ہے کہ یہ سبھی حضرات صالح ادبی روایات کے نمایندہ ہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ جدید اردو ادب پر اسلامی فکر اور اقدار نے گہرے اثرات ڈالے

ہیں اور ہمارے ادب کی جڑیں صالح روایات، صحت مند افکار، اخلاقی اقدار اور دین و تہذیب کی گہرائیوں میں پیوست ہیں، لیکن موجودہ ادبی اجارہ داری نے جس کی تشکیل ترقی پسندی اور جدیدیت نے کی ہے، اس عظیم ادبی پہلو کو دبا کر رکھ دیا ہے... جب کہ واقعہ یہ ہے کہ اردو شعر و ادب کا فروغ فکری و مقصدی اور اصلاحی مقاصد کے لیے ہوا۔

محبّت کا پیغام

مولف: شاہ محمد عثمانی سملوی

ناشر: عثمانی پبلشنگ ہاؤس۔ بی ۱۲۱، ذاکر باغ۔ نئی دہلی ۲۵

قیمت: پانچ روپے

یہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چالیس منتخب احادیث، ان کے ترجمہ و تشریح پر مشتمل ہے۔ مؤلف نے صرف ان حدیثوں کا انتخاب کیا ہے جو روزمرہ زندگی یا معاملات اور حقوق العباد سے متعلق ہیں۔ ماحول جتنا صاف ستھرا ہوگا اسی قدر زیادہ نیک کاموں کو کرنے کی رغبت ہوگی اور اس کے لیے ذکر و فکرِ الٰہی کے ساتھ ساتھ باہمی ہمدردی محبّت اور خدمت بھی ضروری ہے۔ ایک حدیث کے مطابق "اللہ اس پر رحم نہیں کرتا جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا" اسی طرح ایک اور جگہ رسولِ اکرم کا ارشاد ہے "رحم کرنے والوں پر رحمان رحم کرتا ہے جو زمین پر ہیں ان پر رحم کرو جو آسمان پر ہے وہ تم پر رحم کرے گا" یہ اور اسی طرح کی اور بہت سی حدیثیں ہیں جو مسلمان کے مسلمان پر حقوق بلکہ پوری بنی نوع انسان کے مسلمان کے ذمّے حقوق سے آگاہ کرتی ہیں۔ جہاں کہیں قرآن و حدیث میں حقوق العباد کا ذکر کیا گیا ہے وہاں مسلم اور غیر مسلم کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور یہ بات پیشِ نظر کتاب میں موجود احادیث سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ بہترین مسلمان وہ ہے جو بہترین انسان بھی ہو یعنی حقوق اللہ کی ادائیگی کے ساتھ اس کے بندوں کے حقوق ادا کرنا بھی ضروری ہیں تاکہ ایک صالح اور صحت مند معاشرہ کا وجود ممکن ہو سکے۔

تشریح کی زبان سادہ اور عام فہم ہے۔

محمد عرفان

خبریں

۹ر جنوری۔ انگریزی روزنامہ ٹائمز آف انڈیا نے اے پی کے حوالے سے خبر دی ہے کہ مشہور مسلم اسکالر پروفیسر اسمٰعیل الفاروقی اور ان کی اہلیہ کے قتل کے سلسلے میں جو کہ ۲۷ر مئی ۸۶ء کو فلاڈلفیا امریکہ میں کیا گیا تھا، جیٹن ہام (پینسلوانیا) کی پولیس نے مقتولین کے قریب پائے گئے ایک خون آلود دستانے اور اس پر ملے انگلیوں کے نشانات کی مدد سے فلاڈلفیا کے ایک شخص کو گرفتار کر لیا ہے۔

جوزف لوئی ینگ نامی اس شخص کو ضلع جج لوریٹا لیڈر کے احکام پر ناقابل ضمانت بنیاد پر گرفتار کر کے منٹگمری کی کاؤنٹی جیل بھیج دیا گیا ہے۔ اس پر عائد کی گئی فرد جرم کے مطابق اس نے فلسطینیوں کے حقوق کے لیے سرگرم ۶۵ سالہ پروفیسر اسماعیل الفاروقی کو ۳۸ سینٹی میٹر لمبے چاقو سے ۱۳ وار کر کے قتل کیا تھا اور ان کی امریکی بیوی کو بھی قتل کیا تھا جو وہیں موجود تھیں۔

ینگ پر ان کی حاملہ لڑکی پر چاقو کے ۲۷ وار کرنے کا بھی الزام ہے ان کو دو سو ٹانکے لگائے گئے تھے اور وہ اور ان کا بچہ معجزانہ طور پر بچ گئے۔

حکام نے جو حلفیہ بیان داخل کیا ہے اس کے مطابق مقتول پروفیسر کی بیوی کی لاش کے پاس پائے گئے اس خون آلود دستانے پر، جو سرجن سرجری کے دوران استعمال کرتے ہیں، انگلیوں کے جو نشان ملے ہیں، ینگ کے داہنے انگوٹھے کے نشانات ان سے پوری طرح ملتے ہیں۔

نابینا افراد کی عالمی تنظیم کے صدر عبداللہ الغانم نے اپنے ایک بیان میں کہا ہے کہ خادم الحرمین

شاہ فہد بن عبدالعزیز نے نابیناؤں کے لیے قرآن کریم کے بریل نسخے تیار کرانے کی غرض سے ۳ ملین سعودی ریال کی رقم دی ہے۔ عبداللہ الغانم نے جو مشرق وسطیٰ کی نابیناؤں کے معاملات سے متعلق کمیٹی کے بھی صدر ہیں، نابینا مسلمانوں کی جانب سے شاہ فہد کا شکریہ ادا کرتے ہوئے امید ظاہر کی کہ اب یہ خواب بہت جلد پورا ہوتا دکھائی دے رہا ہے کہ نابینا افراد بھی بغیر کسی کی مدد کے خود تلاوتِ قرآن کر سکیں۔ اس غرض سے قرآن حکیم کے بریل نسخے تیار کرنے کا ایک وسیع منصوبہ تیار کیا جا چکا ہے جس کے تحت ابتدا میں ایسے دس ہزار نسخے تیار کیے جائیں گے۔

شاہ فیصل فاؤنڈیشن کے صدر شاہزادہ خالد الفیصل نے گزشتہ سال کے لیے شاہ فیصل انعامات کا اعلان کرتے ہوئے بتایا کہ اس بار کے انعام پانے والوں میں برطانیہ میں پیدا ہوئے پروفیسر سر میخائیل علیہ کو سائنس کے لیے، نائیجیریا کے شیخ ابوبکر محمود جومی کو اسلامی خدمات کے لیے، نیوزی لینڈ کے پروفیسر سر بیری رسل جونز کو طب کے لیے منتخب کیا گیا ہے۔

ممتاز دانشور پروفیسر علی محمد خسرو سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی نے ہندستان کے مختلف علاقوں، زبانوں، نسلوں اور مذہبوں کے درمیان رواداری کے قیام اور قومی یکجہتی کے لیے اردو زبان کو سب سے بڑا حربہ قرار دیا۔ وہ انجمن ترقی اردو آندھرا پردیش کے زیرِ اہتمام ایک توسیعی خطبہ دے رہے تھے جس کا عنوان "اردو کی تہذیبی معنویت اور اس کے اثرات" تھا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ گذشتہ کچھ عرصے میں ہندی پر اردو کا اثر بڑھا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی زبان کی ترقی کے لیے درباروں کی سرپرستی ضروری ہوتی ہے مگر اردو کی نشوونما میں درباروں کا کم اور عوامی سرپرستی کا زیادہ عمل دخل رہا ہے۔ ۹۵ فی صد اردو شعراء درباروں سے لاتعلق رہے۔ اردو نے رواداری کی قدروں کو آگے بڑھایا ہے اور سامراج کو شکست دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

Regd. No. D-(S E.)-108 Vol. 84 No 3 March 19
THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar New Delhi-1100

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی اہم کتابیں

نگارِ معنی

تقدیم و انتخاب

ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاءالحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں

35/=

ماہنامہ جامعہ کا

مجیب نمبر

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

مجیب صاحب کی نایاب تصویریں، غیر مطبوعہ تحریریں، خود نوشت سوانح کا ایک حصہ، علالت سے پہلے اور بعد کی تحریروں کے نمونے، مشہور اہل قلم کے مضامین اور خود مجیب صاحب کے بعض اہم اردو مضامین اور انگریزی مضامین کے ترجمے اور بے شمار دلچسپ اور معلومات افزا چیزیں شامل ہیں۔ خاص نمبر اپنی منفرد خصوصیات کے لحاظ سے دستاویزی حیثیت کا حامل ہے۔ 35/=

ذاکر صاحب

(اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں)

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔ 45/=

اسلام اور بدلتی دنیا

ضیاء الحسن فاروقی

یہ کتاب پروفیسر فاروقی کے ان اداریوں کا ایک نادر انتخاب ہے جو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے سہ ماہی رسالے "اسلام اور عصر جدید" میں بعض ایسے اہم مسائل پر شائع ہوئے ہیں جو اس بدلتی دنیا میں مسلمانوں کو درپیش ہیں۔

21/=

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

جامعہ

قیمت: فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴ | بابت ماہ اپریل ۱۹۸۷ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

اب تو عرصے کے بعد کوئی ایسی کتاب ہاتھ آتی ہے جسے پڑھ کر جی خوش ہو جاتا ہے، شاید اس لیے کہ اس میں ان اقدار کی ترجمانی ہوتی ہے جن سے قاری کو تعلق ہوتا ہے، شاید اس وجہ سے کہ اس میں باتیں موثر انداز میں بیان کی ہوئی ہوتی ہیں جنھیں اب پرانی پیڑھی کی بات کہا جاتا ہے، خیر وجہ کچھ ہو، جناب شاہ محمد عثمانی (قیم مکہ) کی کتاب "ٹوٹے ہوئے تارے" (ناشر: عثمانی پبلشنگ ہاؤس، ۱۲۱۔ بی بلاک ذاکر باغ، اوکھلا روڈ، نئی دہلی) کے 'انتساب' نے ہماری توجہ پہلی ہی نظر میں اپنی طرف کرلی، اور دیر سوچتے رہے کہ ابھی ہماری قوم میں ایسے افراد موجود ہیں جو کسی تحریک کے رہنما اور کسی جماعت کے سربراہ نہیں، جنھیں ناموری کی خواہش نہیں، جو زندگی کے ہنگاموں سے دور اب خاموش زندگی گزار رہے ہیں لیکن جو زندگی کے تجربوں سے گزر رہے ہیں اور اپنی عمر بھر کی کمائی اُن شریفانہ جذبات و افکار کو سمجھتے ہیں جن سے مذہب اور انسانیت کا نام اونچا ہے، "ٹوٹے ہوئے تارے" کا انتساب یوں ہے "ان انسانوں کے نام جو خیر پسند ہیں اور انسانیت نواز ہیں، جو اچھی باتوں کو قبول کرتے ہیں اور پھیلاتے ہیں، جو برائی سے بچتے ہیں اور دوسروں کو بچاتے ہیں، جو کسی فرد اور جماعت سے نفرت نہیں کرتے، جو تعصبات سے بلند ہیں اور خدمت کا جذبہ رکھتے ہیں۔ کیسے انمول موتی ہیں جو قرآن کریم سے چن لیے گئے ہیں اور نگینہ کی طرح زیورِ انتساب میں جڑ دیے گئے ہیں۔

"ٹوٹے ہوئے تارے" میں باون ممتاز شخصیتوں کے تذکرے اور خاکے شامل ہیں۔ مولف کتاب نے لکھا ہے کہ "میرے مضامین میں پھولوں کی خوشبو بھی ہوگی اور کانٹوں کی چبھن بھی جس کے

معذرت خواہ ہوں۔ اگر میرے مضامین کو مکمل طور پر پڑھا گیا تو امید ہے بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی۔"
ان کا خیال ہے کہ جو لوگ پبلک لائف میں رہے ہیں، اور یہاں پبلک لائف سے مراد اس کا وہ دور ہے جب لوگ عام طور پر خلوص اور خدمت کے جذبے کے ساتھ اس میں داخل ہوتے تھے اور ایثار اور بے غرضی اور لگن سے کام کرنے کی کسی نہ کسی حد تک ایک مثال قائم کرتے تھے۔ ایسے لوگ ہر مذہب کے ماننے والوں اور ہر طبقہ سے تعلق رکھنے والوں میں موجود تھے اور ان کے دم سے زندگی میں نمک تھا اور شرافت اور نیکی کا بھرم قائم تھا، وہ دور جب پبلک لائف اخلاقی اقدار سے اس قدر عاری نہ تھی جیسی کہ ان دنوں ہے۔ ذیل کی سطریں وہی شخص لکھ سکتا ہے جس کا فکر صحیح ہو، جس کے دل میں کوئی تعصب نہ ہو اور جو بلا لحاظ مذہب وملت، رنگ ونسل سب انسانوں کا دوست اور خیر خواہ ہو۔

"سورج کی کرنیں چھوٹے بڑے، امیر غریب، دوست دشمن سب کو نفع دیتی ہیں۔ جو پبلک زندگی میں رہے ہیں وہ سورج ہی کی طرح ہیں۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند نہ کریں تو ہم کو ان سے روشنی ملے گی اور اگر آنکھیں بند کر لیں تو بھی موسم کی تبدیلی کے ذریعے ہم پر ان کا اثر پڑ کر رہے گا۔ بہتر ہے ہم ان محسنوں سے واقف رہیں۔"

پبلک لائف کے جن چاند تاروں کا ذکر کتاب میں ہے، ان میں مولانا ابوالکلام آزاد، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالمحاسن سجاد، مولانا حسین احمد مدنی، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، ڈاکٹر ذاکر حسین اور مولانا محمد یوسف امیر تبلیغ جیسے زعمائے ملت کے ساتھ زعمائے قوم سوبھاش چندر بوس، مردولا سارا بھائی، پنڈت سندر لال اور ونوبا بھاوے بھی ہیں۔

آج ملک کی جو فضا ہے اور جس طرح ہندو اور مسلمان اور سکھ اور عیسائی ایک دوسرے کو غیر اور اجنبی سمجھتے ہیں، اس میں ایسے مسلمان کتنے ہیں جو کسی غیر مذہب والے کو پبلک لائف کے آسمان کا ٹوٹا ہوا تارا سمجھیں اور علانیہ اسے اپنا محسن کہیں۔ یہی حال ہندوؤں اور دوسرے دھرم والوں کا ہے ایسا گھور اندھیرا ہے کہ سچائی، نیکی اور شرافت کی مدھم سی روشنی بھی نظر نہیں آتی، ملک میں فرقہ وارانہ تناؤ اتنا شدید ہو گیا ہے کہ اگر انسان

کی بنیادی انسانیت پر یقین نہ ہو تو کوئی ایسی امید بھی نظر نہیں آتی جس کے سہارے آدمی شریفانہ زندگی بسر کرے۔ ایسے میں شاہ محمد عثمانی کی کتاب پڑھ کر بڑی تقویت محسوس ہوئی اور اس خیال سے بڑا سہارا ملا کہ انسان ابھی مرا نہیں ہے۔

ونوبا بھاوے سے متعلق وہ لکھتے ہیں: "ذبیحہ گاؤ کی مخالفت اور ہندی زبان کی حمایت کی وجہ سے وہ مسلمانوں میں غیر مقبول رہے لیکن تصویر کا یہی ایک رخ نہیں ہے۔" حالانکہ ذبیحہ گاؤ کوئی اسلامی شعار نہیں اور زبانوں کی مخالفت یا موافقت بھی کوئی مذہبی مسئلہ نہیں۔ ہاں اگر کوئی اردو زبان کی مخالفت کرے تو ہم اسے اردو بولنے والوں کے جمہوری لسانی حق پر ایک جارحیت سے تعبیر کریں گے جس کا ایک جمہوری نظام میں کوئی مقام نہیں، خیر ہمیں تو بقول مولف کتاب ونوبا جی کی تصویر کا یہ رخ پیش کرنا اور یاد رکھنا ہے کہ ۱۹۴۷ء میں جب دہلی میں غارت گری کا بازار گرم تھا اور مسلمانوں پر قیامت ٹوٹی تھی، اس وقت گاندھی جی کے دو آشرمی مردولا سارا بھائی اور ونوبا جی نے انسان نما درندوں سے عورتوں اور بچوں کو اور بے گناہ مردوں کو بچایا۔ ونوبا جی اس آشرم کے ذمہ دار تھے جن میں یتیم زخمی اور بھٹکے ہوئے بچے لاکر رکھے جاتے تھے۔ یہ ان کی دیکھ بھال کرتے اور ان کے اعزہ کا پتا چل جاتا تو انھیں ان تک پہونچاتے تھے۔"

اور اسی طرح مولف کتاب نے مردولا سارا بھائی کی اخلاقی جراءت، بہادری اور مظلوموں کے لیے سپر ہو جانے کے وصف کا بڑی فراخ دلی سے اعتراف اور ۱۹۴۷ء کے خونیں ہنگاموں میں مظلوموں کی امداد، خاص طور پر مغویہ عورتوں کی بازیافت کے سلسلے میں اس جری خاتون کی بے پناہ خدمات کا تذکرہ احسان مندی کے جذبے کے ساتھ کیا ہے، اور آخر میں کیسی سچی، اچھی اور امید افزا بات کہی ہے کہ "آج مردولا نہیں ہیں لیکن ایسی عورتیں ہندستان میں پیدا ہوتی رہیں گی جو سماج کی برائیوں کا مقابلہ کریں گی اور ملک کو سیدھا راستہ دکھائیں گی۔ ہندستان نے کافی اچھی عورتیں پیدا کی ہیں، مسز اینی بیسنٹ، سروجنی نائیڈو، کملا دیوی چٹوپادھیا، مردولا سارا بھائی وغیرہ۔ یہ سب جدید ہندستان کی معمار ہیں اور سب قابلِ تعریف ہیں۔" اسی طرح انھوں نے پنڈت سندرلال، سوبھاش چندر بوس اور پنڈت جیتنر نرائن مالویہ کی انصاف پسندی، رواداری اور شریف النفسی کا بھی بڑے خلوص سے ذکر کیا ہے، یہ سب سچے محب وطن، ہندو مسلم اتحاد کے حامی اور جنگ آزادی کے اُن مجاہدین میں تھے جن کا ذہن تعصب اور تنگ نظری سے پاک تھا۔

افسوس، اب ایسے لوگ نہیں رہے، ایسی خوبیاں نہ معلوم کہاں کھو گئیں!

شیخ الجامعہ کی رپورٹ

(جلسۂ تقسیم اسناد، ۷ر فروری ۱۹۸۷ء)

محترم راشٹرپتی جی، جناب امیرِ جامعہ، مہمانانِ گرامی، عزیز طالب علمو، ساتھیو، خواتین و حضرات،

میں اپنے لیے اسے ایک اعزاز سمجھتا ہوں کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے آپ سب کا پوری گرمجوشی سے خیر مقدم کروں۔

راشٹرپتی جی، آپ جامعہ تشریف لائے ہیں، اور اس سے ہماری عزت بڑھی ہے، جمہوریہ ہند کے سربراہ اعلا کی حیثیت سے آپ پوری قوم، قومی اتحاد اور آزاد ہندستان کی سالمیت کی علامت ہیں۔

جناب عالی، آپ ملک کے آئین کے محافظ ہیں، جس میں اس کے سارے شہریوں کو آزادی، مساوات اور انصاف کی ضمانت دی گئی ہے۔

جناب عالی، وہ جمہوریہ جس کی آپ نمائندگی کر رہے ہیں، آزادی کی ایک عظیم اور تاریخی جدوجہد کا نتیجہ ہے اور یہ بات ہمارے لیے قابلِ فخر ہے کہ جامعہ اسی جدوجہد کی تاریخ کا ایک روشن باب ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی، یہ گویا ہماری قومی تحریک کا تعلیمی محاذ تھا، یہ غیر ملکی حکومت اور بدیسی تعلیم کے نظام کے خلاف مسلمانوں کی جدوجہد کی ایک اور علامت تھی۔ گاندھی جی کی نون کوآپریشن کی تحریک جب شروع ہوئی تو مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد جیسے بڑے رہنماؤں نے اس سے متاثر ہو کر اس آزاد سنستھا کا خواب دیکھا، شیخ الہند مولانا محمود حسن نے اس کا سنگِ بنیاد رکھا، اور ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے مخلص اور لائق ساتھیوں

کی بے غرض اور بے پناہ قربانیوں کی بدولت رفتہ رفتہ جامعہ اس خواب کی سچی تعبیر بن گئی۔

بدیسی تعلیم کے نظام اور ہمارے اپنے تہذیبی ورثے کے بیچ کوئی تال میل نہ تھا۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی تھے۔ قومی تحریک کا تقاضا تھا کہ ملک کی تعلیم بدیسی حکومت کے اثر سے آزاد ہو اور ہمارے اپنے ہاتھ میں ہو، اسی لیے جامعہ ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کی حیثیت سے وجود میں آئی، اس نے انگریزی سرکار کے کسی ایکٹ کا سہارا نہیں ڈھونڈا، اور نہ ہی اس نے بدیسی سرکار سے کوئی مالی امداد ہی لی۔ یہ عوام کے چندوں اور قوم کے سخی لوگوں کے عطیوں (Donations) کے سہارے چلتی رہی روپے پیسے کے اعتبار سے جامعہ کا وہ زمانہ بڑا سخت زمانہ تھا، لیکن اگر سامان نہ تھا تو ارمان تھے، کچھ آدرش تھے، کچھ اخلاقی و تہذیبی قدریں تھیں جن کی خدمت اور چاکری کے جذبے سے ذاکر صاحب اور ان کے ساتھی روحانی طاقت حاصل کرتے تھے، اور سخت سے سخت آندھی میں جامعہ کا چراغ جلائے ہوئے تھے۔

گاندھی جی آزادی کی تحریک سے جامعہ کے گہرے تعلق کی قدر کرتے تھے، وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ آزادی کے جذبے کے ساتھ جامعہ مسلمانوں کی تہذیبی شناخت کی علامت بھی رہے، وہ اس بات کے حق میں تھے کہ جامعہ کی پہچان یہ ہو کہ وہ ایک قومی ادارہ بھی ہے اور اسلامی ادارہ بھی۔ جامعہ جب مالی مشکلوں اور بے سامانی کی پریشانیوں میں مبتلا تھی تو کسی نے صلاح دی کہ اگر اس کے نام سے "اسلامیہ" کا لفظ نکال دیا جائے تو چندہ زیادہ آئے گا اور ایسی مالی پریشانی نہ ہوگی۔ اس پر گاندھی جی نے کہا تھا کہ اگر ایسا ہوا تو اس سنستھا سے ان کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

آج جب کہ جامعہ اپنے سب سے بڑے معمار ڈاکٹر ذاکر حسین کی ۹۰ ویں سال گرہ کا جشن منا رہی ہے ہمیں چاہیے کہ ہم انھیں اپنے دل کی گہرائیوں سے یاد کریں، اور علمی و تعلیمی میدانوں اور پبلک لائف میں ان کی جو خاموش، بے غرض اور بیش قیمت خدمات ہیں، اس کے لیے ہم اپنی محبت اور عقیدت کا نذرانہ پیش کریں۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے جامعہ ملیہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کا ایک رخ متعین کیا، انھیں ایک نئی زندگی اور ایک نیا وژن بخشا۔ گورنر، نائب صدر اور صدر جمہوریہ رہے تو ان کی رنگا رنگ تہذیبی دلچسپیوں سے لوگ متاثر ہوئے، جن میں ان کی خوب صورت شخصیت، مہذب رکھ رکھاؤ اور ذوق کی لطافت سے ایک شان اور ایک

حسن پیدا ہو جاتا تھا۔

یہ بات بڑے اطمینان اور خوشی کی ہے کہ یہ جامعہ رفتہ رفتہ ترقی کی منزلیں طے کرتی رہی ہے یہاں نرسری سے لے کر پوسٹ گریجویٹ تک کی تعلیم ہوتی ہے۔ پچھلے دس برس میں اس نے ترقی کی راہیں تیز تیز طے کی ہیں اور ابھی حال ہی میں یہاں انجینئرنگ اور ٹکنالوجی کی فیکلٹی قائم ہوئی ہے۔ اب ہمارے یہاں پانچ فیکلٹیاں ہیں۔

فیکلٹی آف ہیومانیٹیز اینڈ لینگویجز

فیکلٹی آف سوشل سائینسز

فیکلٹی آف نیچرل سائینسز

فیکلٹی آف ایجوکیشن اور

فیکلٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹکنالوجی

اور ہر فیکلٹی میں مختلف مضامین کے شعبے ہیں۔ ہر سطح پر داخلوں کی تعداد بڑھی ہے اور ملک اور بیرون ملک کے کوئی پانچ ہزار طلبہ یہاں تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ اور یہ جامعہ کے مقبول و مشہور ہونے کا کھلا ثبوت ہے۔ نئے مضمون مثلاً بایو سائنسز، سائیکالوجی، کامرس اور سائنس میں گریجویٹ پوسٹ گریجویٹ، انجینئرنگ میں ڈگری کی سطح کی تعلیم، ماس کمیونیکیشن، اسٹیٹ ریسورس سنٹر، سنٹر آف کوچنگ اینڈ کیریر پلاننگ، اڈلٹ اینڈ کانٹی نیونگ ایجوکیشن وغیرہ جامعہ کی ترقی کی گواہ ہیں اور اس ادارے کو ایک جدید یونی ورسٹی کے ہم پلّہ بنانے میں ان تعلیمی سرگرمیوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ جامعہ کی اس نئی شکل، اس کی ترقی اور اس کے کام کے پھیلاؤ کا سلسلہ دراصل انسان دوستی کی اس روایت سے جڑا ہوا ہے جس میں نسل، مذہب، صنف یا رنگ کی بنیاد پر فرق کیے بغیر اپنے معاشرے اور انسانیت کی خدمت کو ایک فرض تصوّر کیا جاتا ہے۔

جامعہ کے کاموں کے پھیلاؤ اور ترقی میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ یہاں صرف ان مضامین کی تعلیم نہ دی جائے جن کی تعلیم کا انتظام دوسری یونی ورسٹیوں میں ہے۔ اس لیے ہم نے نئے مضامین پر زور دیا ہے۔ مثلاً جغرافیہ میں ہم نے Remote Sensing میں تعلیم کا انتظام کیا ہے۔ فزکس اور کیمسٹری میں میٹیریل سائنس، میتھمیٹکس میں کمپیوٹر سائنس اور باٹنی اور

زولوجی کی جگہ بایوسائنس کے کورس شروع کیے گئے ہیں۔ یونی ورسٹی گرانٹس کمیشن اور نئی تعلیمی پالیسی کے تقاضوں کی بنا پر نئے مضمونوں میں تعلیم کی سہولتیں مہیا کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ نئی تعلیمی پالیسی کے مطابق جامعہ میں تعلیم کے ان غیر رسمی پروگراموں کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے جن کا اصل مقصد یہ ہے کہ تعلیم کو عوام تک پہنچایا جائے۔

اس سلسلے میں جامعہ کے اسٹیٹ ریسورس سنٹر کے کاموں کا اعتراف پورے ملک میں کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ اس کے ڈائرکٹر کی قابل قدر رہنمائی ہے۔ اس کا اصل کام یہ ہے کہ ان پڑھ یا کم پڑھے لکھے لوگوں کے لیے ایسے تعلیمی مواد تیار کرے جن کی مدد سے ان میں تعلیم عام ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس سنٹر میں سرکاری اور رضاکارانہ ایجنسیوں کے لیے کام کرنے والوں کی ٹریننگ کا انتظام بھی ہے اور اس سلسلے میں نئے تجربے اور ریسرچ کرنا بھی اس کا کام ہے۔ اس طرح اس سنٹر نے اپنا کام خوش اسلوبی سے کیا ہے، اس نے دہلی میں بالغوں کی تعلیم کے پروگراموں کو چلانے والے مرکزوں کے استادوں اور سپروائزروں کے لیے ٹریننگ کا سلسلہ بھی شروع کیا ہے جس سے یہاں کے ان پڑھ لوگوں کو بہت فائدہ پہنچا ہے۔

Adult & Continuing Education کے شعبے اور بالک ماتا سنٹرز نے بھی ایسے ہی پروگرام چلائے ہیں جن کی مدد سے دہلی کے قرب وجوار کے گانو اور پرانی دہلی کے لوگوں میں تعلیم اور ٹریننگ کی سہولتیں مہیا ہوئی ہیں۔

یو، جی، سی کے ایک پروگرام کے تحت جامعہ میں کوچنگ سنٹر بھی قائم کیا گیا ہے جو طلبہ کو مقابلے کے امتحانوں میں اور دوسرے پیشوں اور روزگاری کورسوں میں داخلے کے لیے تیار کرتا ہے۔ یہاں لیکچروں کا انتظام کیا جاتا ہے، مطالعے کے لیے مفید چیزیں فراہم کی جاتی ہیں رہنمائی کی جاتی ہے اور مفید مشورے دیے جاتے ہیں اور اس سلسلے میں ان طالب علموں پر خاص توجہ دی جاتی ہے جو اقلیتی اور کمزور طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

غیر رسمی تعلیم کے ان پروگراموں کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین میموریل ویلفیر سوسائٹی سماجی خدمات کے کئی سنٹر چلاتی ہے، لیکن ان میں چائلڈ گائڈنس سنٹر کا ذکر خاص طور پر کیا جانا چاہیے۔ یہ کلینک اور کمیونٹی کی سطح پر بچوں کی ذہنی وجسمانی نشوونما، ان کی عادتوں اور

طور طریقوں اور سیکھنے کے عمل سے متعلق صحیح تشخیص، احتیاطی تدبیر اور علاج معالجے کے سلسلے میں راہ نمائی کرتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ پرائمری اسکول کے بچوں میں پڑھائی کا سلسلہ جاری رہے اور ان کی مناسب ترقی اور پرورش کی راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں کو دور کیا جا سکے۔

ماس کمیونیکیشن سنٹر ملک میں اپنی نوعیت کا پہلا یونی ورسٹی سنٹر ہے جہاں ریڈیو، ویڈیو اور فلم پروڈکشن کی پوسٹ گریجویٹ تعلیم دی جا رہی ہے۔ اس سنٹر کا خیال INSAT- I B کے قائم ہونے کے پہلے ہی جامعہ میں پیدا ہوا۔ اب تک اس سنٹر سے ایم۔ اے کی سطح کے تربیت پائے ہوئے لڑکوں اور لڑکیوں کے دو گروپ نکل چکے ہیں اور ملک میں مختلف جگہوں پر مفید خدمت انجام دے رہے ہیں۔

ایک یونی ورسٹی کا اصل مقصد یہ ہے کہ علمی فضا پیدا ہو، علم میں اضافہ اور توسیع ہو اور نوجوانوں کے ذہن اور کردار کی ایسی تربیت ہو کہ وہ خود اپنی زندگی میں کامیابی حاصل کریں اور سماج کے کام آسکیں، علم کی با معنی اور اہم شاخوں پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر ہوتا ہے اور یونی ورسٹی کی دنیا میں علم کے وہ اہم نکتے جمع کیے جاتے ہیں جو زندگی میں ہمارے کام آسکیں۔

خوشی اور اطمینان کی بات ہے کہ جامعہ کے استاد علمی سرگرمیوں میں مصروف رہے ہیں اور ان کی مدد سے جامعہ میں روشن خیالی، علم اور سماج کی خدمت کی ایک فضا بنی رہی ہے۔

تعلیم و تدریس کے کام میں ہمارے تعلیمی اسٹاف کے شوق اور محنت، اور جامعہ نیز جامعہ کے باہر مختلف سیمیناروں اور ورک شاپ میں ان کی شرکت سے جامعہ کی علمی زندگی کی رونق کا کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ پچھلے چند برسوں میں یہاں کئی اہم ورکشاپ اور سیمینار منعقد ہوئے، ان میں سے چند کی تفصیل، جو گذشتہ سال ہوئے، یہ ہے۔

۱۔ شعبہ فزکس نے Spectroscopy and its Role in Characterization of Materials کے موضوع پر ایک سیمینار منعقد کیا جس میں پروفیسر ڈی، ایس، کوٹھاری۔ پروفیسر سی۔ این، راؤ۔ پروفیسر وی، ڈی، گپتا اور ڈاکٹر اے، پی، مترا شریک ہوئے۔

۲۔ سوشیالوجی کے شعبے نے "ہندستان میں مسلمان عورت" کے عنوان پر ایک ورکشاپ منعقد کی۔

۳۔ شعبہ سیاسیات نے یو۔ جی۔ سی کی امداد سے ایک سیمینار کا اہتمام کیا جس کا موضوع تھا Nehru, Indian Polity, & World Affairs اس میں جناب پی، این ہکسر جناب کے نٹور سنگھ

جناب ربیش بھنڈاری اور ڈاکٹر وامودرن جیسی اہم شخصیتوں نے حصہ لیا۔

۴۔ شعبۂ ہندی اور ہندی اکادمی دہلی نے مل کر ایک سیمینار کیا جس کا موضوع تھا "بھارتیندو ہریش چندر اور ان کا عہد"

۵۔ شعبۂ تاریخ نے National Intergration & Secularism کے موضوع پر ایک سمپوزیم کیا جس میں پروفیسر علی محمد خسرو، جناب سید حامد، پروفیسر رونڈ کمار، پروفیسر ہربنس مکھیا، پروفیسر بمل پرشاد، ڈاکٹر ڈی آر گوئل، پروفیسر اے۔ این۔ پانڈیا اور مشہور صحافی ایم جے اکبر نے شرکت کی۔

۶۔ یو جی سی کی مالی امداد سے "سعدی اور ہندستان" کے موضوع پر شعبہ اسلامک و عرب ایرانین اسٹڈیز کی جانب سے ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی گئی۔

۷۔ Curriculum Development پر ایک ورکشاپ کا اہتمام انجینئرنگ کے شعبے نے کیا، جس میں اس شعبے کے علاوہ باہر کے دوسرے اداروں اور انجینئرنگ کے شعبوں کے اراکین شریک ہوئے

۸۔ ادب کے تقابلی مطالعات پر ایک آل انڈیا کانگریس شعبۂ انگریزی کے انتظام میں ہوئی، اس کانگریس کا موضوع Modernity in Indian Literature تھا، اس کانگریس میں پہلی بار ایک خاص سیشن میں ان زبانوں کے ادبیات پر مضمون پڑھے گئے جن کا ذکر آئین کے آٹھویں شیڈول میں نہیں ہے۔

۹۔ اقلیتی کمیشن کے تعاون سے پروفیسر اے آر سید نے Education for peace کے موضوع پر ایک سیمینار کا اہتمام کیا، جس میں امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں نے افتتاحی خطبہ پڑھا اور جسٹس ایم ایچ بیگ نے کلیدی خطبہ دیا۔ اس میں کیرالا، پٹنہ، شمالی علی گڑھ اور دہلی کی تینوں یونیورسٹیوں کے دانش وروں نے شرکت کی۔

جامعہ کی علمی سرگرمیوں کے معیار کا یوں بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے بعض اساتذہ نے بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کی اور ہمارے دوسرے ساتھی مختلف قومی اور بین الاقوامی اسکالرشپ اور فیلوشپ اور کلچرل ایکسچینج پروگراموں کے لیے منتخب ہوئے صدر شعبہ سوشل ورک پروفیسر پی کے گاندھی کو وزارت تعلیم نے Education Policy 86 کے لیے ٹاسک فورس کے ایک ممبر کی حیثیت سے مدعو کیا۔ وہ حکومت ہند کی کامن ویلتھ اسکالرشپ سے متعلق کمیٹی کے

ممبر بھی مقرر ہوئے۔ اسی شعبے کے دوسرے پروفیسر ایم، زیڈ خاں کا انتخاب Indian Society of Psychiatric Social Work کے صدر کی حیثیت سے ہوا، اور پروفیسر حسین یاسین صدیقی، یو جی، سی کی کریکولم کمیٹی کے ممبر نامزد ہوئے، جس کا کام سوشل ورک تعلیم کا پلان تیار کرنا تھا۔

شعبۂ تاریخ کے صدر پروفیسر ایس، این سنہا نے ۱۹۸۵ء میں انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن میں جامعہ کی نمائندگی کی۔ انھوں نے اکتوبر نومبر ۱۹۸۶ء میں یو جی۔ سی کی Data Collection Scheme کے تحت برطانیہ کا سفر کیا اور اپنی ریسرچ کے سلسلے میں پیرس کی ببلیو تھیک نیشنال سے بھی استفادہ کیا۔

فیکلٹی آف نیچرل سائنسز کے ڈین پروفیسر محمد امین نے آسٹریا میں European Molecular Biology Organisation کے ورکشاپ میں شرکت کی۔

شعبۂ انگریزی کے صدر پروفیسر محمد وسیم نے سوربون یونی ورسٹی کے "تقابلی مطالعات" کے بین اقوامی سیمینار میں شرکت کی، وہ سسیکس یونی ورسٹی بھی گئے۔

فیکلٹی آف ایجوکیشن کے ڈاکٹر حبیب الرحمٰن قدوائی ۱۹۸۵ء میں اپریل سے جولائی تک کارنیل یونی ورسٹی (امریکہ) کے شعبۂ فزکس میں وزیٹنگ فیلو کی حیثیت سے مقیم رہے اور Problem Solving & Computer Assisted Instruction in Physics کے موضوع پر کلچرل اکسچینج کے تحت کام کیا۔

شعبۂ فزکس کے صدر پروفیسر عثمانی ایلی نوائے یونی ورسٹی آرگون نیشنل لیبوریٹری اور ٹینیسی یونی ورسٹی کی شرکت میں Quantum Liquids کام کر رہے ہیں وہ ایلی نوائے یونی ورسٹی کی فیلو شپ پر امریکہ بھی گئے اور وہاں اپنے تحقیقی کاموں کو جاری رکھا۔

شعبۂ معاشیات کے پروفیسر رحمت علی اور دوسرے استادوں نے نئی دہلی میں آٹھویں عالمی اکونومک کانفرنس میں شرکت کی، وہ انڈین اکونومک ایسوسی ایشن کے سالانہ جلسوں میں بھی شریک ہوئے۔

شعبۂ عمرانیات کے اساتذہ نے دہلی میں منعقد کانگریس آف سوشیولوجی کے گیارہویں اجلاس نئی دہلی میں شرکت کی۔ پروفیسر اے آر سید قومی تعلیمی کمیٹی کی ایک سب کمیٹی کے کنوینر رہے اور انھوں نے ایک جلسے کی صدارت کی، اس کے بعد انھوں نے یونیسکو کی ایک ورکشاپ میں بھی شرکت کی۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ اور تیسری دنیا کی اکیڈمی آف سائنسز (ٹریسٹ، اٹلی) کے درمیان باضابطہ تعلق ہے اور اسی تعلق کی بنا پر شعبہ فزکس کے پروفیسر زاہد حسین زیدی، دروہ سے کئی استاد وہاں گئے، اس اکیڈمی نے پروفیسر زاہد حسین زیدی کے ایک پروجیکٹ کے لئے مالی امداد بھی منظور کی ہے۔

تدریسی اسٹاف میں مزید ضروری اضافے کے لیے لائق لوگوں کی دستیابی میں مشکلیں پیش آتی ہیں۔ خاص طور پر اونچی جگہوں کے لیے۔ نیچرل اور سوشل سائنسز انجینئرنگ اور کمیونیکیشن کے شعبوں میں اس کی وجہ سے خاص طور پر بہت دشواری پیش آتی ہے۔ قومی سطح پر بارے تقابل اور بین اقوامی سطح پر اچھے لوگوں کی مانگ اسٹاف کی توسیع کے سلسلے میں ایک اہم چیلنج ہے۔ بہرحال ان سب باتوں کے باوجود ہم کچھ اچھے استادوں کو اپنے یہاں لانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ ہماری مستقل کوششوں سے اچھے نتیجے نکلیں گے۔

جامعہ کی کوشش: اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ ایک ایسا ادارہ بن جائے جہاں بدلتے ہوئے حالات اور ہمارے سماج کی ضرورتوں کی مناسبت سے دینی اور سیکولر علوم کی تشریحیں ہوتی رہیں۔ ایسے موقع پر ہمیں یاد آتی ہے، پروفیسر محمد مجیب ڈاکٹر عابد حسین مولانا محمد اسلم جیراج پوری، ور مولانا عبدالسلام قدوائی جیسے دانشوروں اور عالموں کی جنھوں نے اسلام اور جدید ہندستان کے موضوع پر ایک منور راہ دکھائی ہے، اس لحاظ سے جامعہ تعلیم اور تہذیب کے میدان میں ان قدروں کی دریافت اور خدمت کرنے کی کوشش کرتی رہی ہے جو اسے عزیز ہیں، تقاضا کا رار یہ ہے کہ ہم اپنے اندر اچھی چیزیں لینے اور انھیں اختیار کرنے کی صلاحیت پیدا کریں۔ اور جامعہ نے جہاں ایک طرف اپنی جڑوں کو مضبوطی سے جمائے رکھا ہے، وہیں دوسری طرف اس نے اپنی شاخوں کو بلند سے بلند تر کیا ہے۔

مئی ۱۹۸۵ء میں وٹیکن انسٹی ٹیوٹ آف عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز (روم) کے ایک سیمینار The Idea of the Holiness in Islam & Christianity میں پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اور پروفیسر مشیر الحق نے شرکت کی، اس کے علاوہ پروفیسر مشیر الحق ورلڈ کونسل آف چرچز (جنیوا) کے سیمینار بعنوان Inter-Faith Dialogue میں بھی جو دسمبر ۱۹۸۶ء میں بالی میں ہوا شریک ہوئے

اکتوبر ۱۹۸۵ء میں ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے مسلمانوں کے ملی تشخص کے موضوع پر ایک سمپوزیم منعقد ہوا۔

جامعہ کے اسکولوں میں جامعہ نرسری، جامعہ مڈل اسکول اور جامعہ سینیر سیکنڈری اسکول شامل ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ اسکول کی عمارت کا وہ حصہ جس کی بنیاد پانچویں دہائی میں رکھی گئی تھی، اب مکمل ہو گئی ہے، داخلہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کو دیکھتے ہوئے اب اسکولوں میں کئی سیکشن شروع کر دیے گئے ہیں، اور اب طالب علموں کی مجموعی تعداد دو ہزار کے قریب ہے۔ اسکول کے ہاسٹل میں شمال کے لداخ اور جنوب کے کیرلا جیسے دور دراز کے علاقوں کے طالب علم ہیں۔ ہمارے ان اسکولوں میں پرانی جامعہ کا سماں آج بھی موجود ہے۔

ترقی کے مسائل پر تحقیقی کاموں کو مزید آگے بڑھانے کی خاطر جامعہ میں تیسری دنیا کے مطالعات کا مرکز قائم کرنے کا منصوبہ تیار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اسکیم وزارتِ تعلیم اور یو جی سی کے سامنے پیش ہے، امید ہے کہ ہماری یہ اسکیم منظور کر لی جائے گی۔ اس مرکز کا قیام جامعہ کی علمی سرگرمیوں میں ایک ایسا اضافہ ہوگا جو بین الاقوامی اہمیت کا حامل ہوگا۔

اساتذہ کی طرح جامعہ کے غیر تعلیمی اسٹاف کے ہمارے ساتھی بھی جامعہ کی توسیع اور ترقی کے سلسلے میں پیش آنے والے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں فکر مندی اور ہمت سے شریک رہے ہیں۔

پچھلے پانچ برسوں میں یہاں سے مختلف مضامین میں چھپّن ۵۶ ریسرچ اسکالروں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی ایک ہزار پوسٹ گریجویٹ اور دو ہزار گریجویٹ طلبا فارغ ہوئے ہیں۔ جامعہ میں این سی سی اور این ایس ایس کے افسروں اور طالب علموں کے کارنامے بھی اپنی جگہ نمایاں رہے ہیں۔ ہمارے این سی سی کے افسر سکنڈ لفٹیننٹ نعمت اللہ خاں اور بھولا کول نے اپنی پری کمیشن ٹریننگ کورس میں ڈائریکٹر جنرل کا Cane of honour حاصل کیا ہے۔ کیمپوں کے مقابلے میں ہمارے کئی طلبہ نے بھی انعامات حاصل کیے ہیں۔ حال ہی میں حکومت ہند نے ہمارے ایک طالب علم زبیر بینائی کو جاپان کے بین الاقوامی گرلز گائیڈ کروز کے ہندستان کے ڈیلی گیشن کے لیے منتخب کیا ہے۔ کھیل کے میدان میں بھی ہمارے طالب علموں نے ایسے ہی امتیازات حاصل

کیے ہیں۔ ۸۶-۱۹۸۵ء کے دوران دہلی میں پہلی بار نارتھ زون انٹر ورسٹی ہاکی ٹورنامنٹ جامعہ میں ہوا اور ہمارے طالب علموں نے اس میں کامیابیاں حاصل کیں۔ دہلی اسٹیٹ اوپن ہاکنگ چمپین شپ میں جامعہ کے طالب علموں نے گولڈ میڈل بھی حاصل کیے۔ ہمارے ایم۔ ایف اے کے طالب محمد شاہد جاوید نے اس سال اسکلپچر میں للت کلا اکادمی کا دس ہزار روپے کا نیشنل ایوارڈ حاصل کیا ہے۔

پچھلے چند برسوں میں مندرجہ ذیل عمارتیں بنی ہیں:۔

۱۔ سوشل سائنس بلاک

۲۔ سینیر سکنڈری اور مڈل اسکول کی عمارتوں میں توسیع

۳۔ بایو سائنس کی لیبارٹری

۴۔ شعبۂ ٹکنالوجی کی ورک شاپ

۵۔ طالب علموں کے لیے کامن روم

۶۔ بجلی کی نئی لائنوں کا انتظام

۷۔ شعبۂ فائن آرٹس کی عمارت میں توسیع

مندرجہ ذیل عمارتیں بھی اس سال مکمل ہو جائیں گی:۔

۱۔ آڈیٹوریم

۲۔ گرلز ہوسٹل

۳۔ ٹیچرز ہوسٹل

۴۔ فیکلٹی آف انجینئرنگ کی ورک شاپ

یو۔ جی۔ سی نے سائنس بلاک کے لیے ایک علاحدہ عمارت کی منظوری دے دی ہے جس کا کام اب جلد ہی شروع ہونے والا ہے۔ اس کے علاوہ استادوں کی رہائش اور جامعہ کے شفاخانہ کے لیے بھی یو۔ جی۔ سی نے منظوری دے دی ہے۔

ہمارا آڈیٹوریم ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی یاد میں شریمتی اندرا گاندھی کا نذرانہ عقیدت تھا تو اس کا معاملہ یہ ہے کہ قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے اس کی تعمیر کا کام ابھی پورا نہیں ہو سکا ہے اور سی۔ پی۔ ڈبلیو۔ ڈی۔ اور یو۔ جی۔ سی نے اس کو پورا کرنے کے وسائل مہیا کرنے میں تھوڑی

دہ بر کروی ہے۔ لیکن خوشی کی بات ہے کہ یو۔ جی۔ سی کے چیرمین نے ہمیں یقین دلایا ہے کہ اڈ یٹوریم کی تکمیل کے لیے ضروری رقم جلد ہی فراہم کی جائے گی۔

ہم ہیومن ریسورس ڈیولپمنٹ کے عزت مآب وزیر اور یو۔ جی۔ سی کے چیرمین کے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے جامعہ کی ضرورتوں کو ہمدردی سے دیکھا ہے۔ ہم اپنے عزت مآب وزیر اعظم کے ممنونِ احسان ہیں کہ انھوں نے جامعہ کی تعلیمی و علمی سرگرمیوں سے ہمیشہ دلچسپی کا اظہار کیا ہے اور اس کو باضابطہ یونی ورسٹی کا درجہ دینے کی تجویز کو ان کی پوری تائید حاصل ہے۔ جامعہ میں ہم اپنے کام کے لیے ان سے اور ان کی والدہ شریمتی اندرا گاندھی سے برابر راہ نمائی اور فیض حاصل کرتے رہے ہیں، اور اس کے لیے ہم ان کے احسان مند ہیں۔

اپنی اور جامعہ کی طرف سے میں امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب کی انتھک اور مسلسل کوششوں کا اعتراف کرتا ہوں جو انھوں نے جامعہ کی ترقی کے لیے مسلسل کی ہیں۔ جامعہ سے ان کا تعلق گہرا اور ایک طویل عرصے سے ہے۔ ہم ان کی رہنمائی اور ان کی کوششوں کے لیے مشکور ہیں۔

لیکن ان تمام حوصلہ بڑھانے والی باتوں کے باوجود ایک اہم مسئلہ جس کی طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ہماری روز بروز بڑھتی ہوئی تعلیمی سرگرمیوں کے لیے ہماری موجودہ سہولتیں کم اور ناکافی ہیں۔ دس بارہ برس پہلے جامعہ کے کام محدود تھے اور اس کا کیمپس اس کی ضرورتوں کے مطابق تھا، لیکن اب یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جامعہ کی توسیع کے لیے اسے جو سہولتیں میسّر ہیں وہ کافی نہیں ہیں، اب ہمیں دفتروں، کلاسوں اور لیبارٹیریوں، ورک شاپوں، لائبریری اور طالب علموں اور استادوں کے ہوسٹل اور کوارٹرز کے لیے زمینوں کی ضرورت ہے۔ پوسٹ گریجویٹ کلاسوں کے لیے اب ہمیں زیادہ کتابوں، علمی رسالوں اور ساز و سامان کی ضرورت ہے، اور ان ضرورتوں میں بہت تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے۔ اب ہمیں اگر ملک بھر سے اچھے استادوں اور طالب علموں کو اپنے یہاں لانا ہے تو ہمیں ضرورت ہوگی ان کے لیے مناسب اقامت گاہوں کی۔

جامعہ چوں کہ دہلی میں واقع ہے اور یہ ادارہ قومی اہمیت کا حامل ہے۔ اس لیے اس کا دائرہ اثر ملک گیر پیمانے پر پھیلا ہوا ہے، دراصل پچھلے چند برسوں میں جامعہ میں داخلہ لینے والے طالب علموں میں ایک اچھی تعداد ایشیائی اور افریقی ملکوں کے طالب علموں کی بھی ہے۔ ہماری یہ

ساری ضرورتیں یو، جی، سی اور وزارتِ تعلیم کی عام گرانٹس سے پوری نہیں ہو سکتیں۔ حکومت کو صرف اسی بات کا لحاظ نہیں کرنا چاہیے کہ جامعہ محض تاریخی اعتبار سے ایک خاص اہمیت کی حامل ہے بلکہ آج یہ دانش گاہ دینی اور ملک کی تعمیری ضرورتوں کو پورا کرنے میں بھی ایک اہم رول ادا کر رہی ہے۔ یہ خیال کہ جامعہ تعلیمی تحریکوں کا ایک میوزیم ہے دراصل غلط اور بے معنی ہے، یو، جی، سی اور حکومت کو یہ دیکھنا ہوگا کہ جامعہ آج کیا ہے اور کل مستقبل میں یہ کیا بننے والی ہے۔ ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ جامعہ اپنی چھپی ہوئی قوتوں کے ساتھ مستقبل میں ملی جلی گنگا جمنی تہذیب کا ایک بڑا مرکز، جدید تعلیم کا ادارہ اور پچھڑے ہوئے کمزور طبقے کے لوگوں کی تعلیم اور ترقی کا ایک ایسا سنٹر بن جائے گی جہاں سے عام پبلک کی خدمت کا کام مسلسل ہوتا رہے گا۔

ان مسئلوں اور ضرورتوں کے علاوہ جامعہ کے اردگرد بڑھتی ہوئی آبادی کا دباؤ بھی ایک مسئلہ ہے، یونی ورسٹی کی ایک اہم ضرورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اس کا کیمپس محفوظ اور پر امن ہو تاکہ تعلیمی زندگی میں کوئی خلل نہ پیدا ہو۔ جامعہ سے بالکل ملی آبادیوں کے کچھ حصے ہماری زمینوں پر آباد ہیں، وہ ہم سے راستوں اور گلیوں کا حق مانگتے ہیں جو ظاہر ہے ہمارے کیمپس سے ہوکر گزرتی ہیں، ان وجوہات سے جامعہ کے تعلیمی ماحول کو ایک یونی ورسٹی کے شایانِ شان قائم رکھنا مشکل نظر آتا ہے اس سلسلے میں دو باتوں کا ذکر نہایت ضروری ہے :

۱۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جامعہ کے کیمپس کی یک جہتی اور شناخت کی خاطر اس کے بیچ سے گزرتی ہوئی سڑک کو جامعہ کی اپنی اندرونی سڑک بنا دیا جائے اور جامعہ سے متصل بستیوں کے لیے سڑکوں اور ٹرانسپورٹ کا انتظام جامعہ کے باہر علاقوں میں کیا جائے

۲۔ جامعہ کی مستقبل کی ضرورتوں اور توسیع کے پیشِ نظر اور جامعہ سے غیر متعلق اداروں کی دخل اندازیوں سے اس کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ زمین کا وہ ٹکڑا جو جامعہ کے کیمپس کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے اور جو اس وقت اتر پردیش کی سرکار کے قبضے میں ہے جو جامعہ کو دے دیا جائے۔

جامعہ کی یہ پہاڑی والی زمین جو جامعہ سے متصل ہے ہمارے لیے بے حد اہم ہے اور اس پر کسی دوسرے ادارے یا آرگنائزیشن کا قائم ہونا جامعہ کی تعلیمی، سماجی، معاشرتی زندگی کے لیے ایک بڑا اور فوری خطرہ ہے۔ ہم نے اس مسئلے کو متعلقہ دفتروں تک پہنچایا ہے اور ہمیں قوی امید ہے کہ فیصلہ ہمارے حق میں ہوگا۔

آج جامعہ اہم تبدیلیوں کی دہلیز پر کھڑی ہے اور تبدیلی کا وقت ہی دراصل اپنی سمت اور اپنے کام کے رخ کے تعین کا وقت ہوتا ہے۔ اس لیے یہی وہ وقت ہے جب ہمیں ان آدرشوں اور اقدار کی خدمت کا پھر عہد کرنا چاہیے جن سے بانیانِ جامعہ طاقت حاصل کرتے تھے یہی وقت ہے کہ ہم ان قدروں اور آدرشوں کو عمل میں لے آئیں۔ جامعہ قومی تحریک کا ایک اہم محاذ تھی آج ہمیں اسے قوم کی تعمیر اور ترقی کا ایک نمایاں مرکز بنانا ہے۔

جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی نظریے صرف اسی ادارے یا مسلمانوں کے لیے اہم اور بامعنی نہیں ہیں بلکہ یہ پورے ملک کے لیے اہمیت اور معنویت رکھتے ہیں۔ اب سے ستر ستھ برس پہلے اپنی آنکھوں میں ایک خواب لیے ہوئے چند لوگوں نے ایک عہد کیا تھا۔ جامعہ اسی خواب کی تعبیر ہے جو روشن سے روشن تر ہوتی رہی ہے۔ لوویل نے اپنے اشعار میں اس بات کو یوں کہا ہے :۔

"قوموں کی کہانی میں ایک گھڑی ایسی ضرور آتی ہے
جب حق و باطل اور خیر و شر کی کش مکش میں ایک فیصلہ کرنا ہوتا ہے
ایسے میں جو ہمت والے ہیں وہ فیصلہ کرتے ہیں
اور حق و صداقت کے حق میں کرتے ہیں
جب کہ عام آدمی اپنے ایمان کی کمزوری سے شک اور تذبذب میں مبتلا رہتے ہیں
یہاں تک کہ سچائی کا دیوتا صلیب پر چڑھا دیا جاتا ہے"

ہماری دعا ہے کہ ہم بہادر بنیں، ہم ملک اور قوم کی خدمت کے لیے صحیح اور صالح فیصلے کریں، ہم اپنی قومی ہم آہنگی اور آزادی کو کسی قیمت پر مغلوب نہ ہونے دیں۔

۱۔ جیسا کہ گزشتہ ماہ اطلاع دی جا چکی ہے ماہ اپریل سے رسالہ جامعہ کی قیمت میں مجبوراً اضافہ کیا جا رہا ہے۔ اب سالانہ قیمت ۲۴ روپے اور فی شمارہ قیمت ۲ روپے ہوگی۔

۲۔ رسالہ جامعہ کے جن خریداروں کی مدت خریداری ختم ہو چکی ہے ان سے گزارش ہے کہ وہ جلد از جلد اس کی تجدید کرا لیں۔

ابو محمد سحر

ہندی/ہندوی پر ایک نظر

۱۹۸۴ء میں امرت رائے کی ایک کتاب شائع ہوئی۔ اس کا نام ہے :-

"A House Divided - The Origin and Development of Hindi/Hindavi"

امرت رائے ہندی کے مشہور مصنف ہیں۔ اہل اردو انھیں منشی پریم چند کے صاحبزادے کی حیثیت سے زیادہ جانتے ہیں۔ یہ کتاب نہرو فیلوشپ کے تحت لکھی گئی ہے جو مصنف کو ۱۹۷۷ء میں جواہر لعل نہرو میموریل فنڈ کی طرف سے تفویض کی گئی تھی۔ اسے آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس نئی دہلی نے شائع کیا ہے۔ "اعترافات" میں امرت رائے نے ڈاکٹر گیان چند جین صاحب کی امداد کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا اردو سے متعلق حصہ بڑی حد تک اُن کے تعاون سے لکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر گیان چند جین اُن دو برسوں میں جب امرت رائے نے اس کتاب کا پہلا مسودہ تیار کیا تھا الہ آباد یونی ورسٹی کے شعبہ اردو کے صدر تھے انھوں نے بڑی فراخ حوصلگی سے امرت رائے کو اس موضوع پر کتابیں، رسالے، خیالات اور ہر طرح کی ایسی معلومات فراہم کیں جن پر انحصار کیا جا سکتا تھا۔ کتاب کے گرد پوش کے دامن میں چھپی ہوئی عبارت میں اسے ایک محققانہ کتاب کہا گیا ہے۔

امرت رائے نے مواد کی تلاش و جستجو میں بڑی کد و کاوش کی ہے۔ وہ اس کو تحقیقی انداز

ڈاکٹر ابو محمد سحر - ۳۹- مالویہ نگر، بھوپال - ۴۶۲۰۰۳

ں پیش کرنے میں بھی بڑی حد تک کامیاب ہیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ لکھنا تھا اس کا ایک نمونہ انھوں نے پہلے ہی اپنے ذہن میں بنا لیا تھا جس کے مطابق وہ تمام شواہد و دلائل کو ڈھالتے چلے گئے ہیں اس کے خلاف کوئی مواد یا تو انھوں نے سنجیدگی سے پیش نہیں کیا یا پیش کیا تو اس کی تردید کر دی۔ انھوں نے اردو کے ممتاز محققین کے ایسے خیالات کو جو صحیح کیفیت کی نمائندگی کرتے ہیں کسی لائق نہیں سمجھا لیکن ایسے اقتباسات پر بڑی توجہ مرکوز کی ہے جو کسی خاص سیاق یا پس منظر میں اردو کی کسی کوتاہی کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ پہلے سے طے کر لیا تھا کہ اردو کی کسی ایسی خوبی کو یا اس کے متعلق کسی ایسے بیان کو تسلیم نہیں کرنا ہے جس سے قومی زندگی میں اسے یا اس کے بولنے اور لکھنے والوں کو کوئی جگہ دی جا سکے۔

یوں تو ہندی / ہندوی ایک لسانی موضوع ہے لیکن بدقسمتی سے لسانی مطالعوں میں سیاست داخل ہوتی رہی ہے۔ وقت کے ساتھ اس میں کمی آنا چاہیے تھی لیکن اس کتاب میں یہ رنگ اور گہرا ہو گیا ہے۔ جو باتیں زیادہ اجاگر کی گئی ہیں ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) زبان دراصل ہندی / ہندوی تھی۔ اس کے خزانۂ الفاظ کی بنیاد سنسکرت پر تھی۔ باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں نے اسے اختیار کر لیا تھا۔ برائے نام فارسی الفاظ داخل ہوئے تھے۔ پانچ چھ سو سال تک یہی کیفیت رہی۔

(۲) اردو کی تشکیل سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کے اوائل میں ہوئی جب کچھ لوگوں نے دہلی میں ہندی / ہندوی میں سنسکرت الفاظ کی جگہ کثرت سے فارسی عربی الفاظ داخل کر کے سیاسی مطمح نظر سے ایک علیحدہ زبان بنائی اور اس کا نام اردو رکھا۔ اس طرح مشترکہ زبان میں دیدہ و دانستہ ایک دراڑ ڈالی گئی۔

(۳) دکنی بھی ہندی / ہندوی تھی۔ اس کا رنگ بدلنے اور اردو کا نام دینے کی کوشش بعد میں کی گئی۔

(۴) انگریز فورٹ ولیم کالج میں پرانی مشترک ہندی / ہندوی کو جدید ہندی اور جدید اردو میں تقسیم کرنے کے ذمہ دار نہیں کیوں کہ یہ کام پہلے ہی ہو چکا تھا البتہ

انھوں نے اپنے سامراج کو برقرار رکھنے کے لیے اسے استعمال کیا اور اردو بالآخر ملک کی تقسیم کا باعث ہوئی۔

(۵) جدید اردو، ہندی کی ایک بولی نہیں۔ ایک آزاد زبان ہے لیکن یہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان نہیں ہے جیسا کہ ہندی/ہندوی/دکنی/گوجری تھی۔ صرف مسلمانوں کی زبان ہے۔

(۶) ہندستان کے آئین میں اردو کو اس کے رسم الخط کے ساتھ ہندی سے الگ قومی زبانوں میں شامل کرنا جلد بازی اور غلط تصورات کا نتیجہ تھا۔

(۷) "جدید اردو" کا کوئی جغرافیائی علاقہ نہیں ہے۔ اس کا محض ایک نفسیاتی اور جذباتی علاقہ ہے جس کا تعلق مسلمانوں کی لسانی زخاداری سے ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ سیاست کے بدخواہ اور دوٹوں کے حصول پر مبنی اقتدار کے کھیل کے سیاق میں کسی دن اس کو علاقائی حیثیت دے دی جائے لیکن یہ قومی مفادات کے لیے نقصان دہ ہوگا۔

یہ فرد جرم ہے جو تحقیق کے نام پر اردو اور اہل اردو پر لگائی گئی ہے اور جس کی لپیٹ سے ماضی میں اردو کے ساتھ تھوڑا سا انصاف کرنے والے اور مستقبل میں انصاف کے خواہش مند بھی نہیں بچ سکے۔

(۲)

امرت رائے نے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق ہندی/ہندوی کے ابتدائی لسانی مفہوم کا تعین بڑی قطعیت سے کر لیا ہے۔ یہ مسئلہ اتنا آسان نہ تھا۔ "ہند" عربی فارسی لفظ ہے۔ عربوں اور ایرانیوں نے ہمارے ملک کو اس نام سے موسوم کیا تھا۔ اس ملک کے باشندوں کو، یہاں کی زبانوں کو اور یہاں کی چیزوں کو "ہندی" کہتے تھے۔ جب عربوں نے سندھ اور ملتان فتح کیا اور ان کے بعد ایرانیوں اور ترکوں نے اپنی حکومتیں قائم کیں تو یہ الفاظ عام طور پر انھیں معنوں میں استعمال کیے گئے۔ ہندی/ہندوی کا استعمال ہندستان کی سبھی زبانوں کے لیے کیا گیا۔ لیکن رفتہ رفتہ لاہور سے دہلی یا کچھ اور آگے تک پھیلی ہوئی رابطے کی ایک بولی ان سے مراد لی جانے لگی۔ دہلی کی

مرکزیت کے فروغ کے ساتھ جب اس زبان کے خط و خال زیادہ واضح ہوئے تو یہ نام دہلی اور اس کے آس پاس کی زبان کے لیے استعمال ہونے لگے۔ امیر خسرو نے مثنوی "نہ سپہر" میں ہندستان کی مندرجہ ذیل زبانوں کا ذکر کیا ہے۔

(۱) سندھی (۲) لاہوری (۳) کشمیری (۴) ڈوگری (۵) دھور سمندری (۶) تلنگی
(۷) گجراتی (۸) معبری (۹) گوڑی (۱۰) بنگالی (۱۱) اودھی (۱۲) دہلوی (۱۳) سنسکرت۔[۱]

امیر خسرو نے دوسرے موقعوں پر ہندی / ہندوی کا استعمال کیا ہے لیکن یہاں صرف "دہلوی" لکھا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ نام ہندی / ہندوی کے مترادف کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ شیخ باجن اور ابوالفضل نے بھی "زبان دہلوی" لکھا ہے۔[۲] تیرھویں اور چودھویں صدی کی یہی زبان دکن اور گجرات پہنچی اور اس وقت تک کی معلومات کے مطابق پندرھویں صدی عیسوی سے اس میں ادب کی باقاعدہ نشو و نما شروع ہوئی۔ شمالی ہند میں اس کا پہلا باقاعدہ معلوم ادبی نمونہ افضل (متوفی ۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۵ء) کا بارہ ماسہ "بکٹ کہانی" ہے بقول ڈاکٹر مسعود حسین خاں:

"دکھنی اردو تیرھویں اور چودھویں صدی کی زبان دہلوی ہے ...

"کھڑی بولی عہد اکبری میں برج بھاشا کے زیر اثر ایک ایسی لسانی کروٹ لے چکی ہے جس نے اسے جدید بنا دیا تھا۔ افضل کی بکٹ کہانی اس جدید اردو کا پہلا ادبی و لسانی نقش ہے۔"[۳]

۱ے "پنجاب میں اردو" از محمود شیرانی، ۱۹۸۲ء، ص ۱۱۰۔ سید سلیمان ندوی کی صراحت کے مطابق دھور سمندری (کارومنڈل) معبری (کنٹری) اور گوڑی (واقع بنگال)، دیکھیے نقوش سلیمانی طبع سوم ص ۴۳

۲ے "پنجاب میں اردو" مقدمہ، ص (ب)۔ شیرانی نے شیخ کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ "اور جو نمونہ اس زبان کا دیتے ہیں وہ قطعاً اردو ہے"۔

۳ے بکٹ کہانی مرتبہ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی اور ڈاکٹر مسعود حسین خاں، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۶

ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے اردو میں قدیم و جدید کے فرق کی بنیاد اپ بھرنشی لسانی روایات اور بولیوں کے گھٹتے بڑھتے اثرات پر رکھی ہے۔ امرت رائے جدید اردو بلکہ اردو کی بنیاد فارسیت پر رکھتے ہیں، جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔ انھوں نے اس کی جو توجیہہ کی ہے اور اس کا جو زمانہ متعین کیا ہے وہ درست نہیں۔

زبان کی ابتدا کی بحث میں انھوں نے غیر ضروری طوالت اور نکتہ چینی سے کام لیا ہے۔ یہاں میر امن، انشا اور سرسید کے بیانات کو چھوڑ کر جدید لسانیاتی تحقیق سے سروکار رکھنا چاہیے تھا۔ انھوں نے آبِ حیات میں آزاد کے اس مشہور قول کو کہ "اتنی بات ہر شخص جانتا ہے کہ ہماری اردو زبان برج بھاشا سے نکلی ہے" نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ آزاد نے انجمن پنجاب کے زیر اہتمام ۱۸۷۴ء میں ایک جلسے میں بولتے ہوئے اپنی رائے کو ایک بار پھر دہرایا تھا۔ آزاد کی ۱۸۷۴ء کی تقریر جو نظم آزاد، مفید عام پریس لاہور ۱۸۹۹ء میں شامل ہے پہلے کی ہے۔ آبِ حیات ۱۸۸۰ء میں شائع ہوئی۔

آزاد نے برج بھاشا کے نظریے کو اپنا بنا کر نہیں پیش کیا۔ اس کا ذکر انھوں نے اس طرح کیا ہے کہ یہ ان کے زمانے کا عام نظریہ تھا۔ اس کے علاوہ ان کے زمانے میں برج بھاشا کا جب ذکر کرتے تھے تو اس میں کھڑی بولی بھی شامل سمجھی جاتی تھی۔ ڈاکٹر حسن اختر کے ایک مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد سے پہلے بابو شیو پرشاد نے بنارس انسٹی ٹیوٹ کے جلسے میں ۱۸۶۸ء میں ایک لکچر "کچھ بیان اپنی زبان کا" میں اور پیارے لال آشوب نے ۱۸۷۳ء میں اردو کی تیسری کتاب میں "اردو زبان کی حقیقت" کے عنوان سے ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔ بابو شیو پرشاد کا لکچر ۱۸۶۹ء میں کتابچے کی صورت میں شائع ہوا تھا۔ اس میں لکھا گیا تھا:

"اب اس نئی زبان یعنی اس پراکرت کو جس کو فارسی اور عربی ملی ہندی کہو، چاہے ہندستانی بھاکا کہو، چاہے برج بھاکا ریختہ کہو چاہے کھڑی بولی اردو کہو چاہے اردوئے معلّٰی، اس کے تخم تبھی سے بوئے گئے جب محمود غزنوی نے چڑھائیاں کیں اور اہل اسلام کی اس ملک پر توجہ ہوئی۔"

آبِ حیات کے بعد چرنجی لال نے بھی ایک کتاب میں لکھا تھا:

"یہ برج بھاکا جو سورسینی پراکرت سے نکلی ہے اور ہندی کی شاخوں

میں سے ایک شاخ ہے برج اور دہلی کے علاقہ میں بولی جاتی تھی اور گیارھویں صدی کے پہلے یعنی راجہ بھرت کے پہلے سے یہی بھاکا چلی آتی تھی۔ اسی سے ہماری آج کی برج بھاشا جسے کھڑی بولی یا کھڑی بھی کہتے ہیں نکلی ہے... [1]

بہرحال پہلے آزاد، رام بابو سکسینہ، محمود شیرانی، بیچ میں سرسید، پھر احتشام حسین، سنیتی مارچٹرجی، پھر جولیس بلاک، گریرسن، پھر سہیل بخاری، علی جواد زیدی، ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ایک بار پھر سنیتی کمار چٹرجی اور محی الدین قادری زورؔ، سب امرت رائے کے طرز استدلال کے آگے شرمسار دکھائی دیتے ہیں۔ ایک کے قول کو دوسرے کے قول سے رد کر دیتے ہیں۔ اگر کچھ کمی رہ جاتی ہے تو خود میں میخ نکالتے ہیں۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں اور علی جواد زیدی کے اقوال میں انھیں اس کا شائبہ مل جاتا ہے کہ اہل اردو بعض قدیم ادبیات کو جان بوجھ کر نظرانداز کر دیتے ہیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ تعصب ہندی / ہندوی کے ساتھ برتا گیا ہے اور اردو وادب کی تاریخ اس طرح کے تعصب سے بھری ہوئی ہے۔ اس کے ثبوت میں جو مثال دی ہے اس سے بخوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے اشہب قلم کو کس قدر اجنبی میدانوں میں دوڑانے کی کوشش کی ہے۔

مولانا محمد حسین آزادؔ نے آبِ حیات میں ولیؔ کو نظم اردو کی نسل کا آدم لکھ دیا تھا۔ اس کی بنا پر وہ اردو شاعری کے باوا آدم یا پہلے شاعر مشہور ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ولیؔ سے پہلے کے شعرا کے بارے میں علم نہیں تھا۔ لیکن آزادؔ کا قول اتنا مشہور ہو گیا تھا کہ دکنی سے پہلے کے شعراء کا علم ہونے کے بعد بھی بعض لوگ اسے دُہراتے رہے۔ مولوی عبدالحق نے اپنی ایک تحریر میں اس کی شکایت کی ہے کہ بعض مورّخ ادب اپنی غلطی کو تسلیم کرنے کے باوجود ولیؔ کو ان سے پہلے کے دکنی شعرا (بشمول سلطان محمد قلی قطب شاہ) پر اوّلیت دیتے ہیں اور بعض لوگوں کے ذہن میں ولیؔ کی اوّلیت اس طرح بیٹھ گئی ہے کہ اب بھی یہ خیال ان کی تحریر و تقریر

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے "اردو میں لسانی مباحث کا آغاز" از ڈاکٹر حسن اختر، کتاب نما، نئی دہلی ۲۵،

فروری ۱۹۸۵ء، ص ۱۰، ۱۳، ۱۴۔

میں در آتا ہے۔ یہ کیفیت بہت پہلے بھی تھی جس کی اصلاح کی طرف مولوی عبدالحق نے توجہ دلائی تھی۔ جب سے ولی سے پہلے کے دکنی شعرا کا کلام دست یاب ہوا ہے اردو شاعری کی کوئی معتبر تاریخ ان کے ذکر سے خالی نہیں۔ مثال کے طور پر اردو ادب کی دو پرانی مختصر تاریخوں۔ ڈاکٹر سید اعجاز حسین کی مختصر تاریخ ادب اردو اور صغیر احمد جان کی تنویر ادب میں دکنی شعرا اور نثر نگاروں کا ذکر موجود ہے۔ لیکن امرت رائے مولوی عبدالحق کے قول سے تعصب کی ایک زریں مثال اخذ کرتے ہیں۔ ستم یہ ہے کہ وہ اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ولی کو جو اہمیت دی جاتی ہے اس کو "بعد کے ولی" سے منسوب کرتے ہیں "پہلے کے ولی" سے نہیں جس کی جڑیں ہندستانی روایات میں ہیں۔ ان کی رائے میں محمد قلی قطب شاہ اپنے شعری ماحول میں "پہلے کے ولی" سے بھی زیادہ ہندستانی ہیں اس لیے وہ اردو شاعری کے مورخین کی "پالیسی" میں نہیں بیٹھتے۔

ولی کو اردو شاعری کی تاریخ میں ایک زمانے سے بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ دہلی میں اردو شاعری کی ابتدا تو پہلے ہو چکی تھی لیکن اس کا چرچا ان کے کلام کی مقبولیت کی وجہ سے ہوا تھا۔ یہ روایت بھی ہے کہ وہ دہلی آئے تھے اور سعد اللہ گلشن نے ان سے کہا تھا کہ وہ اپنے ریختے میں فارسی شاعری کے مضامین کو جو بیکار پڑے ہوتے ہیں کام میں لائیں تو کون محاسبہ کرے گا۔ زبان کے سلسلے میں شاہ گلشن نے کوئی مشورہ نہیں دیا تھا۔ میر لکھتے ہیں:

> "ولی محمد ملک الشعراء شاعر ریختہ زبردست صاحب دیوان... می گویند کہ در شاہ جہاں آباد دہلی نیز آمدہ بود۔ بخدمت میاں شاہ گلشن صاحب رفت و از اشعار خود پارۂ خواند۔ میاں فرمودند کہ ایں ہمہ مضامین فارسی کہ بیکار افتادہ اند در ریختہ ہائے خود بکار ببر از تو کہ محاسبہ خواہد گرفت وتحسین و توصیف فرمودہ اند۔ از کمال شہرت احتیاج بہ تعریف ندارد"[1]

ایک تو سعد اللہ گلشن سے متعلق میر کی روایت "دید نہیں شنید ہے" دوسرے بعد کے

---

[1] نکات الشعرا از میر تقی میر مرتبہ ڈاکٹر محمود الٰہی، ۱۹۸۴ء ص ۹۱۔

کسی تذکرہ نگار نے اگر یہ لکھا ہے کہ شاہ گلشن نے ولی کو دکنی زبان ترک کر کے دہلی کی زبان میں شعر کہنے کا مشورہ دیا تھا تو یہ مطلق قابلِ اعتبار نہیں۔ فارسی کا اثر ولی کے سارے کلام پر ہے۔ سبھی اصنافِ سخن جن میں انھوں نے طبع آزمائی کی ہے فارسی کی ہیں۔ ان کی لفظیات، تلمیحات اور تشبیہات وغیرہ میں فارسی کا اثر نمایاں ہے۔ جا بجا فارسی کے ممتاز سانندہ اور ان کا کلام ولی کے تخیل پر چھائے ہوئے نظر آتے ہیں مثلاً:

یقیں ہے مجھ کوں کہ گر یہ قصیدۂ رنگیں — سنیں تو وجد کریں انوری و خاقانی

لکھا ہوں دل کوں ولی کے یہ مصرعِ عرفی — کہ ایں قصیدہ بیاضی بود نہ دیوانی

تو سر سوں قدم تلک جھلک ہیں — گویا ہے قصیدہ انوری کا

ولی کی تصانیف میں ایک فارسی رسالہ نورالمعرفت بھی ہے۔ بقول سید ظہیر الدین مدنی:

"فارسی زبان و ادب سے اس کو غیر معمولی شغف تھا اور اتنی قدرت حاصل تھی کہ انوری، عرفی، خاقانی، شیرازی، وغیرہ سے یہ ہمسری و برتری کا دعوا کرتا ہے۔"[1]

فارسی کے سلسلے میں صحیح معنوں میں ان کو کسی مشورے کی حاجت نہ تھی یہ محض قیاس آرائی ہے کہ دہلی کے سفر کے بعد انھوں نے فارسی آمیز زبان اختیار کی، کیوں کہ اس کا کسی کو علم نہیں ہے کہ ان کا کون سا کلام دہلی کے سفر سے پہلے کا ہے اور کون سا بعد کا۔ اگر ان کے دہلی آنے سے پہلے ان کا کلام دہلی میں مقبول ہوا تھا تو انھیں اپنے رنگ میں تبدیلی کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔ انھوں نے دہلی کا سفر ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء میں کیا تھا اور ان کا انتقال ۱۱۱۹ھ مطابق ۱۷۰۷ء میں ہوا[2] زندگی کے آخری سات سالوں میں زبان اور رنگِ سخن میں نہ کسی خاص تغیر کی امید کی جا سکتی ہے اور نہ زیادہ شعر کہے جا سکتے ہیں۔ ولی کا صرف ایک بار دہلی آنا ثابت ہوتا ہے۔ امرت رائے نے اپنے اس خیال کی بنیاد کہ انھوں نے ایک بار سعد اللہ گلشن

---

[1] انتخاب ولی، مرتبہ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ۱۹۷۱ء، ص ۶

[2] ایضاً، ص ۷۔ عیسوی سال ۱۷۰۹ء درج ہے جسے درست کر دیا گیا ہے۔

کا مشورہ قبول کیا اور دوسری بار جب دہلی آئے تو اس کے مطابق اپنے کلام میں اصلاح کرکے لائے اس شعر پر رکھی ہے:

دل ولی کا لے لیا دلی نے چھین　　　جا کہو کوئی محمد شاہ سوں

لیکن یہ شعر ولی کا نہیں مضمون کا ہے اور پہلا مصرع یوں ہے:

اس گدا کا دل لیا دلی نے چھین[1]

ولی کا وطن گجرات تھا، اورنگ آباد اور بیدر میں ان کے اعزا تھے۔ کچھ تعجب نہیں کہ ان کا قیام یا آمد و رفت ان مقامات پر رہی ہو۔ وہ اپنی شاعری کو دکنی کہتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے پیش رو دکنی شعرا سے متاثر تھے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ فارسی اثرات کسی دور میں ان کے لیے شجر ممنوعہ تھے یا نامانوس تھے کیوں کہ علاقائی عناصر سے لگاؤ کے باوجود ان کے پیش رو دکنی عناصر بھی فارسی عناصر سے مانوس تھے۔ وہ احمد آباد میں زیادہ رہے یا اورنگ آباد میں، شمالی ہند کے اثرات سے ان کا محفوظ رہنا کسی بھی صورت میں ممکن نہیں۔ گجرات اکبر کے زمانے سے سلطنت مغلیہ کا صوبہ تھا۔ اورنگ زیب نے ۱۰۹۲ھ سے اورنگ آباد کو اپنا مستقر بنا رکھا تھا۔ ولی کی شناخت میں ان کا یہ مشہور مقطع بھی غلط فہمی پیدا کرتا رہا ہے:

ولی ایراں و توراں میں ہے مشہور　　　اگرچہ شاعر ملک دکن ہے

لیکن اس کا دوسرا مصرع اس طرح بھی ملتا ہے:

وطن گو اس کا گجرات و دکن ہے[2]

پہلا مصرع بہر صورت اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسے ایرانی اور تورانی روایات سے بھی طبعی مناسبت تھی۔

محمد قلی قطب شاہ کا زمانہ ولی سے کم و بیش سو برس پہلے کا ہے۔ ان کے یہاں ان کے ہمعصروں کی طرح علاقائی رنگ زیادہ ہے لیکن ان کی شاعری بھی فارسی اثرات سے خالی نہیں۔

---

[1] علی گڑھ تاریخ ادب اردو، ۱۹۶۲ء، ص ۴۲۸

[2] علی گڑھ تاریخ ادب اردو، حاشیہ، ص ۴۲۰

اصناف سخن اور بحریں سب فارسی ہیں۔ وؔلی کے مقابلے میں فارسی الفاظ وتراکیب ان کے یہاں کم آتے ہیں لیکن بے تکلف آتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو فارسی شاعری کے مشہور اساتذہ سے بڑا شاعر نہیں تو ان کا ہم پلّہ ضرور سمجھتے ہیں:

نزاکت شعر کے فن میں خدا بخشا ہے توں تج کوں
معانی شعر تیرا ہے کہ یا ہے شعر خاقانی

امرت رائے کو شمالی ہند اور دکن دونوں علاقوں کی علمی وادبی فضا میں فارسی کے اثرات کا اس لیے اندازہ نہیں ہوتا کہ وہ صرف سنسکرت کے عنصر کو دیکھتے ہیں اور اس ملے جلے ماحول کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس میں فارسی ایک اہم کردار ادا کر رہی تھی۔ اردو کے اکثر محققین وناقدین اردو نظم ونثر میں ٹھیٹھ ہندستانی عناصر کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ لیکن جب ہندستانی عنصر کے نام پر فارسی اور عربی کے جائز اور ناگزیر اثرات کو موردِ عتاب ٹھہرایا جاتا ہے تو اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس لسانی اور تہذیبی ارتباط کو مدِنظر رکھتے ہوئے جس سے اردو زبان وادب عبارت ہیں ان کی ہمہ گیری کو بھی اُجاگر کیا جائے۔ شمالی ہند میں تو ان کے بغیر اس وقت کی علمی و ادبی فضا کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا، لیکن دکن میں بھی ان کی کارفرمائی کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں۔

بہمنی سلطنت کی بنیاد محمد تغلق کے باغی سرداروں نے ڈالی تھی۔ دربار میں عربی وفارسی کے علما اور شاعروں کا مجمع تھا۔ ان میں اکثر شمالی ہند سے آئے تھے اور کئی نو وارد ایرانی تھے۔ قطب شاہی (گولکنڈہ)، عادل شاہی (بیجاپور) اور نظام شاہی (احمد نگر) درباروں میں بھی فارسی وعربی کے اہلِ علم اور مصنفین تھے۔ ان سلطنتوں کے قریب ہی اورنگ آباد مغلوں کے زیر اقتدار تھا۔ اس زمانے میں دکن میں فارسی تصنیف وتالیف کا سلسلہ جاری تھا۔ فارسی کا مشہور لغت برہانِ قاطع سلطان عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں لکھا گیا۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد میں ابوالقاسم فرشتہ نے تاریخ فرشتہ اور ظہوری نے سہ نثر ظہوری لکھیں۔ دکنی نے بلاشبہ اپنی مقبولیت اور ادبی ترقی کی وجہ سے ایک اہم جگہ بنالی تھی۔ فرشتہ نے لکھا ہے کہ شاہی دفتروں میں "ہندوی" رائج تھی۔ لیکن اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابراہیم عادل شاہ اول کے زمانے میں دکنی سرکاری زبان قرار دی گئی تھی جس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس سے پہلے سرکاری زبان فارسی تھی۔ فرشتہ نے یہ بھی

لکھا ہے کہ اس کے جانشین علی عادل شاہ اول نے ایک بار پھر فارسی کو سرکاری زبان بنا دیا تھا۔[1]

شمالی ہند میں جو خاص فارسی شعرا ایران سے آئے یا جو یہاں پیدا ہوئے ان کے علاوہ اردو کے کثر شعرا جن میں ہندو شعرا بھی شامل ہیں نہ صرف فارسی میں معمولی طور پر طبع آزمائی کرتے تھے بلکہ اس زبان میں بھی صاحب دیوان شاعر تھے۔ فارسی سرکاری و علمی زبان تھی اور ہر فرقے کے تعلیم یافتہ افراد میں اس کے عالم اور اوسط درجے کے پڑھنے اور لکھنے والے پائے جاتے تھے۔ یہ ماحول صرف مسلمان بادشاہوں اور امیروں کے درباروں میں نہ تھا' دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ ہندی کے پرستاروں نے تو آج تک یہی نہیں مانا کہ اردو شمالی ہند کے دیہاتوں میں بھی جاری و ساری تھی اور اب بھی ہے۔ یہ منوا لینا تو ناممکن ہوگا کہ ایک نہایت محدود صورت ہی میں سہی فارسی نے قصبوں اور دیہاتوں میں بھی رسائی حاصل کی تھی۔ اترپردیش کی دیہاتی بولی میں فارسی کے ساتھ اس طرح کے مزاحیہ اشعار گھڑے گئے تھے:

بشر ہے اسیر کمند ہوا   تو کھولن دے کھڑکی لگن دے ہوا

اردو شاعری میں فارسی زبان و ادب کی روایات اور ایران و عرب کی تلمیحات وغیرہ کو بیرونی قرار دے کر اکثر اعتراض کیا جاتا ہے لیکن وقت کے ساتھ وہ بیرونی نہیں رہ گئی تھیں بلکہ اس ملک میں گھر کر گئی تھیں اور ملی جلی تہذیب کا حصہ بن گئی تھیں۔ یوں سمجھیے کہ جس طرح آریوں کی ایک کھیپ کے ساتھ سنسکرت آئی تھی اسی طرح آریوں کی دوسری کھیپ مسلمانوں کا چولا بدل کر فارسی اور اس کے ساتھ وہ عربی اثرات لے آئی تھی جو اس نے ایران میں قبول کیے تھے۔ ہندستان میں فارسی کے اثر و نفوذ کے بارے میں ڈاکٹر حکم چند نیر لکھتے ہیں:

"بارھویں صدی عیسوی سے لے کر انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک ترکوں' افغانوں اور مغلوں کے دور میں فارسی کو مرکزی حکومت کا سایہ اور شاہی سرپرستی حاصل رہی تھی سان . . . برسوں میں عدالتوں اور دفتروں میں فارسی کا

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے دکن میں اردو از نصیر الدین ہاشمی' نسیم بک ڈپو' لکھنؤ ۱۹۶۳ء'
ص ۱۶۱' ۱۷۹' ۲۷ اور ۱۷۹

بول بالا رہا تھا۔ یہ صورتِ حال صرف مرکزی حکومت یا مسلم ریاستوں تک محدود نہ تھی بلکہ مرہٹوں، ہندو راجاؤں، مہاراجاؤں اور آغاز کار میں خود کمپنی کے دفتروں میں فارسی ہی سرکاری زبان کے منصبِ جلیلہ پر فائز رہی تھی۔ فارسی کو بہرحال ہندستان کی سماجی، معاشی، معاشرتی اور ثقافتی زندگی میں بہت اعتبار اور امتیاز حاصل تھا۔"[1]

انیسویں صدی کے وسط تک اردو داں طبقے میں علمی زبان فارسی سمجھی جاتی تھی۔ بکثرت کتب و رسائل فارسی میں لکھے جاتے تھے اور نجی خط و کتابت تک فارسی میں کی جاتی تھی۔ اس صدی کے ربع دوم میں غالبؔ اپنی فارسی نظم و نثر کا ڈنکا بجا رہے تھے۔ بیسویں صدی میں اقبالؔ اپنی فارسی شاعری کے ذریعے سے عالمی شہرت حاصل کر رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے اور اس کے صدیوں بعد تک کھڑی بولی کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا گیا تھا۔ مسلمانوں کا اس سے سابقہ پڑا اور باہمی میل جول کی وجہ سے اس میں فارسی، عربی اور ترکی الفاظ کی آمیزش شروع ہوئی اور اسے ایک نیا روپ ملنے لگا۔ دوسری خاص بات یہ ہوئی کہ مسلمان اسے فارسی رسم الخط میں لکھنے لگے۔ زبان کے اس نئے روپ کی فطری تشکیل اور نشو و نما میں ہندو مسلمان سبھی شریک تھے۔ فارسی رسم الخط کو بھی دھیرے دھیرے سب نے اپنی خوشی سے قبول کر لیا تھا۔ محمد اسحاق صدیقی لکھتے ہیں:

"جب ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل جول سے اردو زبان کی ابتدا ہوئی تو ہندو اسے دیوناگری خط میں اور مسلمان فارسی خط میں لکھتے تھے۔ تجربے سے معلوم ہوا کہ اس نئی زبان کے لیے فارسی خط زیادہ موزوں ہے کیوں کہ اردو میں بہت سے الفاظ عربی فارسی کے شامل ہیں جن کی مخصوص آوازوں کو ظاہر کرنے کے لیے دیوناگری میں نشانات نہ تھے۔ اس لیے اردو زبان کے لیے فارسی خط اختیار کر لیا گیا۔"[2]

---

[1] اردو کے مسائل از ڈاکٹر گیان چند جین، ۱۹۷۷ء، ص ۱۴

[2] فن تحریر کی تاریخ از محمد اسحاق صدیقی بحوالہ اردو میں لسانیاتی تحقیق مرتبہ ڈاکٹر عبدالستار دلوی، ۱۹۷۱ء، ص ۳۷۸، ۳۷۹۔

اس نہج پر اور اس ماحول میں جس زبان و ادب کی نشوونما ہوگی اس میں فارسیت کے دخیل عنصر کا بتدریج بڑھنا اور ایک حاوی اسلوب کی شکل اختیار کر لینا نہ باعث حیرت ہو سکتا ہے اور نہ قابل مذمت۔ اردو متفقہ طور پر ایک ملی جلی زبان مانی جاتی ہے۔ اس کی بنیاد کھڑی بولی پر ہے لیکن اس پر برج بھاشا، اودھی، پنجابی اور ہریانوی کے اثرات بھی پڑے ہیں۔ دکن میں گجراتی اور مرہٹی کے بعض اثرات قبول کرنے کے علاوہ کہیں کہیں اس نے تلگو اور کنڑی سے بھی الفاظ لیے ہیں۔ پھر بھی فارسیت اس کی ایک خاص پہچان رہی ہے اور اس کے غیر فارسی ادبی اسلوب کی نشوونما بھی بڑی حد تک اسی کے سایے میں ہوئی ہے۔ شمالی ہند میں تو یہ خصوصیت بہت نمایاں ہے لیکن دکن میں بھی نظامی کی مثنوی کدم راؤ پدم راؤ سے محمد قلی قطب شاہ کے کلیات تک اور پھر ولی اور سراج کے کلام تک فارسی الفاظ و تراکیب کا تناسب بڑھتا رہتا ہے، دکن کی ادبی زبان شمالی ہند کے ادبی روپ سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور معمولی علاقائی اختلاف سے قطع نظر، اردو کا ایک کل ہند معیاری ادبی روپ وجود میں آجاتا ہے۔ ہندستان میں مسلمانوں کی آمد اور میل جول سے پیدا ہونے والی زبان اور اس کی نظم و نثر کا فطری ارتقا زیادہ تر انھیں خطوط پر ہو سکتا تھا۔ یہ زیادہ تر فارسی آمیز اور کم تر فارسی زدہ روپ ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ کسی دوسرے اسلوب کا مانع نہیں۔ دنیا کی ہر زبان کے ادب کی طرح اردو میں مشکل، بہت مشکل، آسان، بہت آسان، ہر طرح کی زبان ملتی ہے۔ امرت رائے لکھتے ہیں:

"ہزاروں عربی اور فارسی الفاظ کے انجذاب کے ساتھ نئی زبان ہندی/ہندوی/دکنی/ہوہوی کی ابتدائی نشوونما تمام تر بے ساختہ فطری طریقۂ ارتقا اور دو لسانی دھاروں کی یکجائی کا نتیجہ تھی۔"[1]

ہزاروں عربی و فارسی الفاظ کو جذب کرنے کے ساتھ جس نئی زبان کا فطری ارتقا ہوا وہ اردو کے سوا کوئی اور زبان نہیں ہو سکتی لیکن امرت رائے نہ اسے تسلیم کرتے ہیں اور نہ یہ مانتے ہیں کہ آنے والے زمانے کی اردو بھی اسی زبان کا فطری ارتقا تھی۔

---

[1] امرت رائے، ص ۲۷۵۔

اردو کی ابتدا کو بعض لوگوں نے قیاساً اکبر اور شاہ جہاں کے زمانوں سے منسوب کیا تھا اور مغلیہ لشکر کا رہینِ منت بنایا تھا۔ انگریزوں کو بھی یہ غلط فہمی زیادہ تر باغ و بہار کے دیباچے میں میرامن کے بیان کی وجہ سے ہوئی تھی۔ سب سے پہلے سرچارلس لائل نے اسے دور کیا۔ گریرسن نے "ہندستان کا لسانیاتی جائزہ" میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے اردو کو بالائی دوآبے اور روہیل کھنڈ کی زبان قرار دیا تھا۔[1] شیرانی نے اپنے نظریے کے مطابق اسے پنجاب میں غزنوی دورِ حکومت سے منسوب کیا۔ دوسرے حضرات اس کی نشوونما کو دہلی اور اس کے آس پاس کے علاقے میں کچھ بعد کے زمانے سے منسوب کرتے ہیں۔ امرت رائے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں مغلوں کے لشکر میں اس کی ابتدا کے خیال کو غلط جانتے ہوئے بھی مفید مطلب پاتے ہیں۔ چوں کہ دکنی نظم و نثر کی باقاعدہ ابتدا اس سے پہلے ہوگئی تھی اس لیے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسلمانوں کی آمد سے جو زبان پیدا ہوئی تھی وہ اردو نہیں بلکہ ان کی ہندی / ہندوی تھی اور اردو بعد میں وجود میں آئی۔ ان کے مطابق جدید اردو قدیم اردو کی فطری ارتقائی شکل نہیں ہے ایک نئی زبان ہے جو فارسیت کے غیر فطری اور اچانک غلبے کی وجہ سے سترھویں صدی کے خاتمے اور اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں وجود میں آئی تھی۔ وہ اس زبان کو مغلیہ سلطنت کے زوال اور اس کے پیشِ نظر مسلمانوں میں اپنا تشخص قائم کرنے کی خواہش کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اس کی تردید میں بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے لیکن اختصار کے خیال سے میں صرف افضل (متوفی ۱۰۳۵ھ ۱۶۲۵ء) کے بارہ ماسے "بکٹ کہانی" کی مثال دوں گا۔ اس میں نہ صرف فارسی الفاظ و تراکیب کی کثرت ہے اور ایک دو لفظ کو چھوڑ کر پورے پورے مصرعے فارسی میں کہے گئے ہیں بلکہ بیچ بیچ میں بلاتکلف فارسی اشعار شامل کیے گئے ہیں۔ ادھر اُدھر سے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

نہیں اس درد کی دارو کسی کن ۔۔۔ بھئے حیراں سبھی حکمائے ذوفن
دوائی کی نہیں جس شخص کو بیر ۔۔۔ چہ داند دردِ دیگر را ارے بیر
چہ سازم چوں کنم کس کن پکاروں ۔۔۔ جتن کیا عشق کے غم کا بچاروں

---

[1] ہندستان کا لسانیاتی جائزہ، جلد ۹ حصہ ۱، حاشیہ، ص ۴۲ ۔ بحوالہ اردو لسانیات از ڈاکٹر شوکت سبزواری، ۱۹۸۲ء، ص ۱۰

به جانم بے دوا آزار عشق است　　همون داند که او بیمار عشق است
اگر وہ ٹک کسی کے ڈنک لاوے　　لہر اس کی قیامت لگ نہ جاوے
اگر زاہد رود در کوئے ایشاں　　نماید یک زنگا ہے سوئے ایشاں
پیا کی چاہ نے غلبہ کیا رے　　نئے سر سیں ہمن کوں دکھ دیا رے
ز دیدہ اشک افشاندن گرفتم　　حدیث دوست را خواندن گرفتم
سکھی میں سو گئی اندر مناجات　　کشادہ گشت بر من باب مناجات
چہ می بینم کہ منگل گا رُتی ہیں　　مرے گھر ناریاں سب آ وُتی ہیں
کنھیں تعبیر اس کی یو بتائی　　کہ آخر گشت ایام جدائی
اگر بردار باشی ہمچو منصور　　نہ باشی از در دلدار مہجور[1]

بکٹ کہانی اکبر (متوفی ۱۶۰۵ء) کے زمانے یا جہاں گیر (متوفی ۱۶۲۹ء) کے ابتدائی عہد کی تصنیف ہے یہ مغلیہ سلطنت کے انتہائی عروج کا زمانہ ہے۔ مقامی بولیوں کی ایک قدیم صنف سخن میں اتنی فارسی داخل ہو سکتی ہے تو فارسی اصناف سخن میں طبع آزمائی کرنے میں فارسیت کے غلبے کا قیاس دشوار نہیں۔ بکٹ کہانی کی زبان کو دیکھ کر تو بآسانی یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعد کے زمانے میں اردو میں فارسیت بہت کم ہوتی ہے۔

(۳)

زبان کی پہچان سے زیادہ اردو ہندی کا مسئلہ تسمیہ (NOMENCLATURE) کی وجہ سے پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ موجودہ دیوناگری کا نام ہندی کب پڑا، ہندی کے مورخین نہیں بتاتے، امرت رائے نے بھی اس کی طرف توجہ نہیں دی۔ ہر علیحدہ زبان کا ایک علیحدہ نام ہوتا ہے۔ تعجب ہے کہ اس زبان کے بولنے اور لکھنے والوں نے قدیم زمانے میں اسے کوئی علیحدہ نام نہیں دیا۔ مسلمانوں کے دیے ہوئے "ہندی" نام کے مطابق ہندستان کی تمام زبانیں اور بولیاں ہندی ہیں۔ کچھ تخصیص ہوئی تو اس نام سے شمالی ہند کی زبانیں اور بولیاں مراد لی گئیں مزید قطعیت میں مسلمانوں ہی نے اس نام کو ایک مخصوص بولی اور اس کی ارتقا پذیر شکل اردو کے

---

[1] بکٹ کہانی، ص ۲۴، ۲۵، ۴۵، ۵۲، ۵۳، ۵۵

لیے استعمال کیا۔ انگریزوں نے شمالی اور وسط ہند کی بہت سی بولیوں کو اسی ایک نام سے موسوم کیا اور اسی کے ساتھ ایک خاص زبان کو یہی نام دے دیا۔ گریرسن کو اہل ہندی مانیں یہ نہ مانیں، اس کے مطابق جدید ہندی کی ابتدا فورٹ ولیم کالج میں اس وقت ہوئی جب اردو سے عربی فارسی الفاظ خارج کرکے سنسکرت الفاظ داخل کیے گئے تاکہ ہندوؤں کے لیے ایک مشترک زبان بن سکے۔[1] اردو میں یہی بات مانی جاتی ہے۔ ڈاکٹر سینتی کمار چٹرجی نے سرکاری زبان کمیشن رپورٹ میں اپنے اختلافی نوٹ میں لکھا تھا کہ ہندی انیسویں صدی کے دوسرے اور تیسرے ربع میں اردو سے عربی فارسی الفاظ نکال کر بنی ہے۔[2] ہندی کی عمر کم ہو یا زیادہ اس کے پرستار اسے قدیم زبان مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب شمالی ہند کی آبادی کی ایک بہت بڑی تعداد اس کو اپنی زبان مانتی ہے تو وہ پہلے بھی ایک جائز مقام کی مستحق تھی اور اب تو اسے ہندستان کے آئین اور کئی ریاستوں میں سرکاری زبان کا درجہ دیا جا چکا ہے۔ لیکن ماضی میں "ہندی" نام چوں کہ کئی دوسری زبانوں اور اردو کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے، اس لیے لسانی اور ادبی اعتبار سے الجھاؤ دور نہیں ہوتا۔ اردو کے بھی کئی نام تھے لیکن بالآخر اردو رائج ہو جانے سے یہ مسئلہ حل ہو گیا۔ امرت رائے اس میں بھی ایک سازش دیکھتے ہیں۔ پہلے تو انھیں اس سے پریشانی ہوتی ہے کہ اہل اردو، ہندی/ہندوی وغیرہ کو اردو کہتے ہیں۔ وہ ہندی/ہندوی کو قدیم اردو ہندی کہتے ہیں اور اردو کو قدیم اردو کی ارتقائی شکل نہیں مانتے، قدیم اردو/ہندی کو ایک زبان مانتے ہیں۔ اردو کا نام سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کی ابتدا کی اس زبان کو دے دیتے ہیں جس میں ان کی رائے میں فارسیت کا غلبہ ہو گیا تھا۔ ہندی/ہندوی یا قدیم اردو ہندی کے تصور میں وہ ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو خزانۂ الفاظ یا رسم الخط کے فرق کی بنا پر دو زبانوں میں امتیاز نہیں کرتے لیکن جدید اردو کو فارسیت کی بنا پر بڑی فراخ حوصلگی سے علیحدہ زبان کا

---

[1] ہندستان کا لسانیاتی جائزہ، جلد اوّل، حصہ اوّل۔ بحوالہ لسانی مطالعے از ڈاکٹر گیان چند
ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۷۵

[2] لسانی مطالعے از ڈاکٹر گیان چند، زبان کا مسئلہ، ص ۲۳۲

درجہ دے دیتے ہیں۔ اردو کو ٹاٹ باہر کرنے کا یہ نسخہ ان کو بڑا سہل اور کارگر نظر آتا ہے لیکن یہ نسخہ صحیح نہیں۔ اردو اسی زبان کا ارتقائی روپ ہے جو شمالی ہند میں پہلے ہندی، ہندوی، زبان دہلوی اور پھر ریختہ، دکن میں ہندی، ہندستانی، زبان ہندستان، دکنی، گوجری اور ریختہ، پھر شمالی ہند میں اسی زمانے میں زبان اردوئے معلیٰ، زبان اردوئے معلّائے شاہ جہاں آباد اردوئے معلیٰ اور آخر میں اردو کہلائی۔

اردو کا دکنی ادب جب منظرِ عام پر آنا شروع ہوا تو ہندی کے محققین مثلاً شیام سندر داس اور ڈاکٹر دھیریندر ورما وغیرہ نے اسے اردو مان لیا تھا لیکن پھر رائے بدل گئی کیوں کہ اس طرح اردو ادب کی باقاعدہ تاریخ میں کئی سو سال کا اضافہ ہو جاتا تھا۔ اگر دکنی ادب کو اہل ہندی بھی اپنا لیتے تو کوئی حرج نہ ہوتا۔ وہ سارے اردو ادب کو ہندی ادب کی تاریخ میں جگہ دیں اور نصاب میں شامل کریں تو کسی کو کیا شکایت ہو سکتی ہے۔ لیکن انھوں نے یہ دعوا کیا کہ دکنی ادب اردو نہیں ہندی ہے۔ امرت رائے اس نقطۂ نظر کو تقویت پہنچانے کے لیے بھی نام کی بحث اٹھاتے ہیں۔ ان کے مطابق قدیم مصنفین نے اسے صرف ہندی، ہندوی، دہلوی (بہت کم)، دکنی یا گوجری (یہ بھی کم) سے موسوم کیا ہے، اردو کسی نے استعمال نہیں کیا۔ لہٰذا یہ اردو نہیں ہے[1]۔ لیکن پہلے تین نام اردو ہی کے پیشرو ہیں۔ تاریخ فرشتہ اور بادشاہ نامہ مؤلفہ عبدالحمید لاہوری میں اسے "ہندستانی" لکھا گیا ہے[2]۔ اس سے زبان دہلوی مراد ہے وجہی نے سب رس کی تمہید میں اسے "زبان ہندستان" لکھا ہے۔ اس سے بھی زبان دہلوی مراد ہے کیوں کہ میر کے تذکرہ نکات الشعرا سے معلوم ہوتا ہے کہ "ہندستان" دہلی کے لیے استعمال ہوتا تھا[3]۔ ولی نے ریختہ بھی استعمال

---

1. امرت رائے، ص ۲۵، ۲۷، ۱۷۷

2. نقوش سلیمانی، طبع سوم، ۱۹۸۰ء، ص ۵۸، ۱۰۷

3. دیکھیے نکات الشعرا مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۹۲۔ امرت رائے نے عبدالمجید لاہوری کے بیان سے غلط نتیجہ نکالا ہے۔ دیکھیے ان کی کتاب کا ص ۳۳۔ ہندستان سے شمالی ہندستان تو اکثر مراد لیا جاتا تھا۔

کیا ہے۔ شمالی ہند کے بعد کے تذکرہ نگاروں نے بھی اسے دکنی کے ساتھ ساتھ ریختہ سے موسوم کیا ہے۔ ان دونوں باتوں سے شمالی ہند اور دکن میں اس زبان اور شاعری کی پہچان بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ رہ گیا یہ خیال کہ قدیم دکنی شعرا نے اردو کا نام نہیں استعمال کیا تو یہ نام ابتدا میں شمالی ہند کے شعرا بھی استعمال نہیں کرتے تھے۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ دکن یا شمالی ہند کی زبان اردو نہیں تھی۔ اسی طرح اردو نام اگر بعد میں رائج ہوا تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ یہ نام کسی اور زبان کا تھا جو اس نام کے ساتھ وجود میں آئی۔

نصیر الدین ہاشمی نے صاف طور پر لکھا ہے کہ دکن میں اس زبان کو دکنی شعرا اور مصنفین نے دکنی اور ہندی سے موسوم کیا ہے اور ولی نے ریختہ بھی استعمال کیا ہے۔ لیکن "اردو کے نام" کے تحت ان کی کتاب میں ایک مختصر اندراج کی ابتدا میں یہ جملہ ہے کہ

"شمالی ہند میں اب تک اس جدید زبان کا کوئی نام رائج نہیں ہوا تھا"

اس جملے میں رائج کا لفظ کلیدی حیثیت رکھتا ہے اور مصنف کے ذہن میں غالباً یہ بات بھی تھی کہ کوئی جداگانہ نام نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے آگے چل کر لکھا ہے:

"میرا خیال ہے کہ جس طرح دکن میں اردو کا نام دکھنی رکھا گیا اسی طرح شمالی ہند میں پہلے پہل ریختہ کے نام سے موسوم ہوئی ہوگی"[1]

اس بیان کی معنویت بھی اردو کے لیے کوئی خاص نام دیے جانے سے متعلق ہے ورنہ یہ بات انھوں نے پہلے ہی لکھ دی ہے کہ دکھنی کو ہندی بھی کہتے تھے۔ لیکن امرت رائے نصیر الدین ہاشمی کے مذکورہ دونوں بیانات کو "جھوٹا" کہتے ہیں۔ ان میں انھیں نصیر الدین ہاشمی اور دوسرے لوگوں کی دکھنی اور اردو ہندی کے فطری رشتوں کو چھپانے کی کوشش دکھائی دیتی ہے اور اس فرضی لسانی رویے کا عکس نظر آتا ہے جس کے مطابق دکنی کو اردو یا اردوئے قدیم کہنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔[2]

امرت رائے اور ان کے ہم خیال دوسرے ہندی مصنفین یا ایک دو اردو کے مصنف اس کو لائق بحث سمجھتے رہیں لیکن اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ دکنی زبان اور اس کا ادب اردو ہی ہے۔ دوسری

---

[1] دکن میں اردو، ص ۱۳ [2] امرت رائے، ص ۱۷۸

زبانوں کی چند متفرق کتابوں کو جو کسی خاص پس منظر میں اردو رسم الخط میں لکھ دی گئی ہیں اہل اردو نے کبھی اردو شمار نہیں کیا۔ دکنی کتابیں تسلسل و تواتر کے ساتھ اردو رسم الخط بلکہ ابتدا میں عربی خط میں لکھی گئی ہیں۔ ان کی فضا ہندی اور فارسی کی ملی جلی وہ فضا ہے جو اردو زبان و ادب کی ابتدا اور ترقی کا باعث ہوئی۔ اصناف سخن اور ان کی روایات فارسی ہیں۔ جا بجا عنوانات فارسی میں لکھے گئے ہیں۔ فارسی مثلوں کے ترجمے کیے گئے ہیں۔ نثر میں زیادہ تر جملوں کی ساخت فارسی کے طرز پر ہے۔ ہندو دیو مالا کے ساتھ ساتھ اسلامی روایات بھی موجود ہیں۔ امرت رائے کو شکایت ہے اور دوسروں کے بارے میں اس طرح کی شکایتیں اہل ہندی کے ساتھ مخصوص ہیں، کہ دکنی کتابیں جس رسم الخط میں لکھی گئی ہیں اس میں سنسکرت اور ہندی الفاظ ٹھیک سے نہیں لکھے جا سکتے تھے[1] وہ اسے بھول جاتے ہیں کہ ان کے مصنفین نے ان کو اسی طرح لکھا ہے اور شاید وہ کوئی دشواری محسوس نہ کرتے ہوں گے۔ اردو کی ہندی بنیادوں کو چھپانے کی کوشش اہل اردو کا مشغلہ کبھی نہیں رہا۔ اردو کی ابتدا اور اردو زبان کی تحقیق و تنقید وغیرہ میں اہل اردو ہمیشہ ہندی کی نشان دہی کا خیال رکھتے ہیں۔ اردو کا کوئی ضخیم لغت ایسا نہ ملے گا جس میں الفاظ کی اصل بتانے میں دوسری زبانوں کی طرح سنسکرت اور ہندی کی نشان دہی نہ کی گئی ہو۔

گراہم بیلی کی تحقیق کے مطابق سب سے پہلے مصحفی نے ۱۷۷۶ء کے لگ بھگ زبان کے لیے اردو کا لفظ مندرجہ ذیل شعر میں استعمال کیا ہے:

خدا رکھے زبان ہم نے سنی ہے میر و مرزا کی
کہیں کس منہ سے ہم اے مصحفی اردو ہماری ہے

اس کا ذکر کر کے امرت رائے لکھتے ہیں کہ اردو کے محقق عموماً اس تحقیق کو تسلیم کرتے ہیں۔ اب چوں کہ اردو کے محقق جس بات کو تسلیم کرتے ہیں اس کی تردید امرت رائے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے کہتے ہیں کہ شعر بعد کا بھی ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ آخر عمر کا۔[2] اس طرح وہ اس

---

[1] امرت رائے، ص ۱۷۵ [2] ایضاً ص ۳۳

نام کے استعمال کو مصحفی کے سنہ وفات یعنی ۱۸۲۴ء تک کھینچ لے جانا چاہتے ہیں۔ ان کو معلوم نہیں کہ مصحفی نے اردو کا استعمال ایک اور شعر میں کیا ہے جو اگرچہ ۱۷۷۶ء سے پہلے کا نہیں ہے لیکن یقینی طور پر سودا کے انتقال (۱۷۸۱ء) اور میر کے انتقال (۱۸۱۰ء) کے درمیان کے زمانے کا ہے سودا پر چوٹ کرتے ہوئے ایک قصیدۂ شہر آشوب میں مصحفی نے کہا ہے:

مضمون و معانی سے نہیں بہرہ کچھ اس کو

سچ پوچھو تو اردو کی فقط صاف زباں ہے[1]

بقول محمود شیرانی، تحسین نے اس سے پہلے نوطرز مرصع میں "زبان اردوئے معلی" لکھا ہے۔[2] یہ کتاب ۱۷۶۸ء اور ۱۷۷۵ء کے درمیان لکھی گئی۔[3] دریائے لطافت میں جس کا سنہ تصنیف امرت رائے نے ۱۸۰۲ء کے بجائے ۱۸۰۸ء لکھا ہے،[4] انشا نے زبان کے نام کے طور پر بکثرت "اردو" استعمال کیا ہے۔ ان شواہد سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ بول چال میں زبان کا یہ نام کافی پہلے آ گیا ہو گا۔ امرت رائے اسے زیادہ پرانا اس لیے نہیں ماننا چاہتے کہ اردو کی عمر کو اسی نام سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ یعنی اردو بس وہی زبان ہے جو اس نام کے ساتھ وجود میں آئی۔ اسی مقصد سے میر حسن کے تذکرۂ سخن آفرینان ہندی اور مصحفی کے تذکرۂ ہندی کے ناموں کا ذکر کرتے ہیں لیکن اسے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان تذکروں کے متن میں جا بجا اردو کے لیے ریختہ کا نام استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے پہلے میر نے نکات الشعرا (۱۷۵۲ء) میں ریختہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"... فن ریختہ کہ شعریست بطور شعر فارسی بزبان اردوئے معلی شاہ جہان آباد دہلی"۔[5]

---

[1] قصائد مصحفی قلمی، قصیدہ ۳۳، خدا بخش لائبریری، پٹنہ

[2] پنجاب میں اردو، ص ۲

[3] اردو کی نثری داستانیں: ڈاکٹر گیان چند جین: ۱۹۶۹ء، ص ۲۴۳، ۳۴۱

[4] امرت رائے، ص ۲۵۵

[5] نکات الشعرا مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۱

ان الفاظ میں وہ شاہجہاں آباد کو پکڑ لیتے ہیں۔ یہ نہیں دیکھتے کہ اس کے ساتھ دہلی بھی استعمال کیا گیا ہے جس کا اشارہ قدیم شہر کی طرف ہے، صرف شاہجہاں کے دہلی کی طرف نہیں۔ پھر یہی ایک قدیم تذکرہ نہیں۔ ۱۷۵۲ء ہی میں دکن میں خواجہ خاں حمید اورنگ آبادی نے گلشن گفتار لکھا۔ اس تذکرے میں نصرتی (متوفی ۱۰۸۵ھ) کے ذکر میں "زبان ہندوی" اور "ریختہ" دونوں کا استعمال کیا گیا ہے:۔

"نسخۂ مدمالت بہ زبان ہندوی بہ نزاکت تمام و مضامین بہ سرانجام ترتیب دادہ۔ خطاب ملک الشعرائی یافتہ در تعریف زلف دوست از ریختہ اوست"۔[1]

ان مثالوں سے ہندی، ہندوی، زبان دہلوی، ریختہ، اردوئے معلیٰ اور اردو کے مفہوم کا تسلسل ثابت ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں محمود شیرانی نے صاف لکھا ہے:۔

"اردو کا سب سے قدیم نام ہندی یا ہندوی ہے"۔[2]

سید سلیمان ندوی نے اردو کے قدیم نام ہندی، ہندوی اور ہندستانی لکھے ہیں۔ امرت رائے کو ہندی، ہندوی، دہلوی، دکنی کے نام فارسی اور اردو کے مورخوں، تذکرہ نگاروں اور محققوں ہی سے ملے ہیں، لیکن وہ صدیوں کے مسلسل و مربوط تحریری مآخذ کے مفہوم کو بدل دینا چاہتے ہیں۔ ہندی، ہندوی اور دہلوی کے نام انھوں نے ایک ہی زبان کے لیے استعمال کیے ہیں لیکن ایک جگہ ڈاکٹر مسعود حسین خاں سے اختلاف کرتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ "زبان دہلوی دہلی کے عام لوگوں کی زبان نہ تھی بلکہ شاہی اردو IMPERIAL URDU تھی"۔[3]

اب انگریزوں کے زمانے کو لیجیے! اردو ہندی کے قضیے کے جائزے میں ڈاکٹر حکم چند نیر لکھتے ہیں:

"ہندی کو ہندی کے نام سے کبھی موسوم نہیں کیا گیا۔ ناگری کسی زبان کا نام نہ تھا بلکہ ایک رسم الخط تھا۔ شور اور ڈوک جیسے اس کے انتھک حامی بھی

---

[1] گلشن گفتار مرتبہ سید محمد، طبع اول، ص ۷

[2] پنجاب میں اردو، ص ۲۳ [3] امرت رائے، ص ۲۴۱

اسے ہندستانی بخط ناگری کہتے تھے"۔[1]

انگریز بھی ہندی/ہندوی کو اردو کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ابتدا میں انھوں نے "ہندستانی" بھی اردو کے لیے استعمال کیا تھا۔ جب زبان کے اختلافات بڑھے تو انھوں نے اعلیٰ اردو اور اعلیٰ ہندی کو الگ کر کے دونوں زبانوں کی مشترک آسان شکل کو ہندستانی کا نام دیا۔ یہ زبان بھی ہندی کے آسان اسلوب کے مقابلے میں اردو کے آسان اسلوب سے زیادہ قریب تھی کیوں کہ اس میں فارسی کے مروّج الفاظ زیادہ استعمال ہوتے تھے۔ اس زمانے میں انگریزوں نے یا ان کے زیر اثر کسی اور نے ہندی/ہندوی کا استعمال کیا ہے تو اس سے صرف ہندوؤں کی سنسکرت آمیز جدید ہندی مراد لی ہے، وہ زبان نہیں جس کو امرت رائے ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترک اور فارسی کی آمیزش والی زبان کہتے ہیں۔ خود امرت رائے نے گلکرسٹ کا جو اقتباس درج کیا ہے اس میں "ہندوی" کے بجائے "ہندوئی" استعمال کیا گیا ہے۔ دونوں کا لفظی فرق ظاہر ہے۔ اول الذکر کا تعلق "ہند" سے ہے اور موخر الذکر کا "ہندو" سے۔ گلکرسٹ نے اس زبان کو ہندوؤں کی مخصوص ملکیت قرار دیا ہے اور اس سے وہ قدیم زبان مراد لی ہے جو مسلمانوں کے حملے سے پہلے تھی۔[2] امرت رائے کے لیے یہ بڑا نازک مقام تھا۔ انھوں نے اگر زبان کی اس بنیادی کردار سازی کو قبول کر لیا تو اس پر نہ مجھے کوئی تعجب ہے اور نہ اعتراض۔ کیوں کہ ہندو اگر اپنی زبان کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور انھوں نے اسے محفوظ بھی رکھا تو اس میں کوئی برائی نہیں۔ لیکن پھر امرت رائے کو اسی زبان کی نشو و نما سے سروکار رکھنا چاہیے تھا اور اس مشترکہ زبان ہندی/ہندوی کے پھیر میں نہیں پڑنا چاہیے تھا جو ایک طرف سنسکرت اور بھاکا اور دوسری طرف فارسی و عربی کے گھٹتے بڑھتے تناسب کے ساتھ ارتقا کی منزلیں طے کر رہی تھی۔ اگر زبان کے ایک روپ سے بحث کی جائے اور دوسرا روپ ذہن میں ہو تو ذہنی اور جذباتی کشمکش کا یہی نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے جو اس کتاب میں برآمد ہوا ہے۔

---

[1] اردو کے مسائل از ڈاکٹر حکم چند نیر۔ ص ۸۴

[2] امرت رائے۔ ص ۲

انگریزی دورِ حکومت میں اب ہندوؤں کا ایک طبقہ اپنی زبان کا سلسلہ اسی زبان سے ملا رہا تھا جس کی طرف گلکرسٹ نے اشارہ کیا ہے اور ایک نیا روپ دینے کے لیے کوشاں تھا۔ اس کا آغاز، بلکہ میں اسے از سرِ نو آغاز کہنا زیادہ صحیح سمجھوں گا، فورٹ ولیم کالج (۱۸۰۰ء) سے ناگری رسم الخط میں للو لال جی اور سدل مشر کی چند کتابوں کی اشاعت سے ہوا۔ پریم ساگر میں للو لال جی کی صراحت دیکھیے:

"ایک زمانے میں بیاس دیو کی تخلیق شری بھاگوت کے دسویں حصے کی کہانی چتر بھج مشر نے دوہے، چوپائی میں برج بھاشا میں لکھی۔ اس مدرسے کے لیے مارکوئس ویلزلی گورنر جنرل کی حکومت میں جان گلکرسٹ کی اجازت سے سمبت ۱۸۶۰ میں للو لال جی کوی برہمن گجراتی آگرے والے نے جس کی تلخیص مسلمانوں کی زبان (یامنی بھاشا) چھوڑ کر دلی آگرے کی کھڑی بولی میں کی، نام پریم ساگر رکھا۔"[۱]

پریم ساگر کے بارے میں جان گلکرسٹ لکھتے ہیں:۔

"پریم ساگر جو ایک نہایت ہی خوب صورت کتاب ہے للو لال جی نے . . . برج بھاشا کی خوبصورتی و پاکیزگی کے ساتھ کھڑی بولی میں انگریزی ہندوستان کے ہندو عوام کے وسیع طبقے کے حقیقی استفادے کے نظریے سے لکھا ہے۔"[۲]

شکنتلا کے متعلق لکھتے ہیں:

"شکنتلا کا دوسرا ترجمہ کھڑی بولی یا ہندوستان کی خالص بولی . . میں ہے۔ ہندوستانی سے مختلف یہ صرف اسی بات میں ہے کہ عربی و فارسی کا لفظ چھانٹ

---

[۱] ہندی عبارت کا ترجمہ، منقول از اردو سے ہندی تک از ڈاکٹر عبدالودود، نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، ۱۹۷۶ء، ص ۲۹

[۲] اردو سے ہندی تک از ڈاکٹر عبدالودود۔ ص ۳۔ یہ اقتباس گلکرسٹ اور اس کا عہد از محمد عتیق صدیقی سے لیا گیا ہے۔

دیا جاتا ہے۔"[۱]

امتدادِ زمانہ کے ساتھ انگریزی عملداری میں ہندوی کے اسی مفہوم کا بول بالا تھا۔ پٹنہ سِٹی کورٹ کے سٹی جج مسٹر جی۔ جے۔ مورس نے ۱۸۳۶ء میں لکھا تھا:

"فارسی کے بجائے ہندستانی بخط فارسی اور ہندوی بخط ناگری یا کیتھی میں سے کسی ایک کو رائج کرنا ضروری ہو تو موخرالذکر کو اپنایا جائے تاکہ فارسی کا اخراج پوری طرح ہو جائے۔"[۲]

بابو راجیندر لال متر ۱۸۶۴ء میں لکھتے ہیں:

"ہندوستانی کی ابتدائی صورت ہندوی ہے جو عام طور پر ہندو لوگ بولتے ہیں۔ مسلمانوں کی اردو اسی سے نکلی ہے... اس وقت ہندستان میں جتنی زبانیں رائج ہیں ان میں ہندی سب سے زیادہ اہم ہے۔ ہندوی زبان جن گھروں میں بولی جاتی ہے وہ ہندو معاشرت کے مہذب ترین طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔"[۳]

آپ نے دیکھا کہ نظام تسمیہ کے الجھاؤ کا سلسلہ کہاں سے کہاں تک پہنچتا ہے۔ ہندی/ہندوی اگر واقعی ایک مشترک زبان کے نام تھے تو ایک فرقہ انھیں اپنی زبان اور رسم الخط کے لیے اپنا لیتا ہے اور مشترک زبان اور دوسرے رسم الخط کو دوسرے فرقے کے حوالے کر دیتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کھڑی بولی کی نشو و نما فارسی اور عربی الفاظ کی بڑھتی ہوئی آمیزش اور فارسی رسم الخط کی رہین منت تھی۔ رفتہ رفتہ اس نے اپنے اس روپ میں ملک میں رابطے کی زبان اور علمی و ادبی اظہار کے ایک ہمہ گیر وسیلے کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ دوسری طرف اودھی اور اس سے زیادہ برج بھاشا دیوناگری رسم الخط میں پروان چڑھ رہی تھیں۔ ان کا رسم الخط زیادہ وسیع علاقے میں پھیلا ہوا تھا لیکن زبان زیادہ بڑے علاقے میں پھیلنے کی صلاحیت سے محروم تھی۔ اہل ہندی زیادہ تر برج بھاشا کو اپنائے ہوئے تھے۔ کھڑی بولی نثر کی طرف ان کی توجہ انیسویں

---

[۱] اردو سے ہندی تک، ص ۱۳۱۔ گلکرسٹ نے ایک موقع پر "اصلی کھڑی بولی" استعمال کیا ہے۔
[۲] اردو کے مسائل از ڈاکٹر گیان چند جین، ص ۲۷ [۳] ایضاً، ص ۱۰۰

صدی کی ابتدا میں اردو کا رواج اور ادبی ترقی دیکھ کر ہوئی۔ کھڑی بولی ہندی نثر کا روپ سامنے آنے کے بعد بھی شاعری کی زبان برج بھاشا ہی تھی۔ یعنی نثر کھڑی بولی میں لکھی جاتی تھی اور شاعری برج بھاشا میں کی جاتی تھی۔ کھڑی بولی کو شاعری کے لیے بھی استعمال کرنے کی کوشش انیسویں صدی کے آخر میں کی گئی۔ ہندی ادب کے بعض مورخ اسے تسلیم کرتے ہیں۔ دوسرے مورخ اگر اس کی تاریخ کو بہت پیچھے لے جانا چاہتے ہیں تو انھیں اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی زبان اور ادب کی تاریخ کو جس طرح چاہیں بڑھائیں اور پھیلائیں۔ اختلاف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ وہ اردو زبان و ادب کی تاریخ کو مسخ اور محو کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اردو ادب کی تاریخ کے ہر دور میں ہندو شاعر اور ادیب ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ کئی ہندو شاعروں اور ادیبوں مثلاً دیا شنکر نسیمؔ، رتن ناتھ سرشارؔ، درگا سہائے سرورؔ، چکبستؔ، پریم چند، فراقؔ اور کرشن چندر کا شمار بڑے شاعروں اور ادیبوں میں ہوتا ہے۔ بڑے اور قابلِ ذکر ہندو شاعروں اور ادیبوں کی تعداد میں سب سے زیادہ اضافہ اسی دور میں ہوا ہے جس کو فارسیت کے غلبے کا دور کہا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فارسیت مغائرت کا سبب نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہندی میں انیسویں صدی کی ابتدا سے اس وقت تک کوئی بڑا مسلمان شاعر یا ادیب نہیں پیدا ہوا۔ ابتدا میں اور بقول امرت رائے پانچ چھ سو سال تک زبان اور ادب اگر ایک ہی تھا تو یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اس کی تقسیم فارسی الفاظ کے اضافے کی وجہ سے ہوئی یا ان کو خارج کرنے کی وجہ سے۔ لسانیاتی اعتبار سے ابتدائی زبان کی روشنی میں یا اس وقت بھی دونوں زبانوں کو ایک کہتے رہنا محض ایک فنی یا تکنیکی قسم کی بات ہو کر رہ گئی ہے۔ اس پر اگر اس طرح زور دیا جائے کہ دونوں میں سے کسی کی نفی مقصود ہو تو اس سے نہ پہلے کوئی فائدہ ہوا اور نہ اب ہو سکتا ہے۔ دونوں زبانوں یا ایک زبان کے دو روپوں کا اختلاف دراصل ذخیرۂ الفاظ کی مجموعی نوعیت اور دو رسم الخطوں کا اختلاف ہے۔ اسے صدقِ دل سے قبول کر لینا چاہیے اور ایک دوسرے پر الزام تراشی سے گریز کرنا چاہیے۔ تفریق کا باعث کوئی زبان نہیں وہ منطق ہوتی ہے جو کسی دوسری زبان کی نفی کرتی ہے۔

(باقی آئندہ)

مراسلہ

مجیب صاحب کی یاد میں

ماہنامہ جامعہ کا خصوصی نمبر

ماہ نامہ جامعہ نے مجیب صاحب کی یاد میں جو خصوصی نمبر شائع کیا ہے وہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ان کی شخصیت، کارناموں اور طرز نگارش پر مضامین شامل کیے گئے ہیں تو دوسرے حصے میں ان کے مضامین کا ایک انتخاب دیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں ۱۹ مضامین شامل ہیں جو تقریباً ایک سو چالیس صفحات پر محیط ہیں۔ اسی طرح ان کی نگارشات کا انتخاب ایک سو تیس صفحات پر مشتمل ہے۔ اداریہ، مجیب صاحب کی خود نوشت سوانح کے ترجمے کے علاوہ مدیر جامعہ نے روسی ادب کے عنوان سے ایک مقالہ بھی تحریر کیا ہے۔ نیز یادگار تصویروں کے ساتھ مجیب صاحب کی تحریروں کے تین عکس بھی اس خاص نمبر میں شامل ہیں۔

پہلے آٹھ مضامین مجیب صاحب کی سیرت و کردار کے عکاس ہیں اور مابقی مضامین میں ان کی تخلیقات اور فکر و دانش پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

جناب ضیاء الحسن فاروقی نے ان کی خود نوشت [illegible] کا جو ترجمہ کیا ہے وہ انتہائی شگفتہ اور موثر [illegible] ہو گیا ہے۔ [illegible] پروفیسر محمد امین نے جو مضمون اپنے والد پر سپرد قلم کیا ہے ان [illegible] سے [illegible] کی شخصیت [illegible] ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں مضامین پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ [illegible]

[illegible]

"مجیب صاحب بحیثیت مسلم دانش ور" جو مقالہ لکھا ہے وہ اس مجموعے کے بہترین مقالوں میں شمار کیا جا سکتا ہے، اس میں جس شگفتہ انداز سے انھوں نے مجیب صاحب کی فکر و شخصیت پر روشنی ڈالی ہے وہ بے حد نپی تلی ہے۔ اس مضمون کو پڑھ کر ہر قاری محسوس کر سکتا ہے کہ یہاں مضامین سے بالکل الگ ہے جو عموماً شخصیتوں کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے لکھے جاتے ہیں۔ اس میں مجیب صاحب کی جو سچی ترجمانی کی گئی ہے اور جس طرح انھیں اس دنیائے آب و گل کے ایک ممتاز و خوبیوں کے حامل انسان کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں ذرہ بھر بھی مبالغہ فریبی یا عبارت آرائی کا سہارا نہیں لیا گیا ہے۔

روسی ادب پر ضیاء الحسن فاروقی صاحب کا مضمون انتہائی ایجاز و اختصار کے ساتھ ایک جہان معنی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ مجیب صاحب کے متوازن انداز فکر کو قارئین کے سامنے بہ تمام و کمال پیش کرنے میں وہ کامیاب رہے ہیں اور یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔

مجیب صاحب کی ڈراما نگاری پر شمیم حنفی کا مضمون تنقید کے بہترین اصولوں پر پورا اترتا ہے اسی طرح سید نقی حسین جعفری نے "دنیا کی کہانی مجیب صاحب کی زبانی" پر جو مضمون سپرد قلم کیا ہے وہ یوں کامیاب ہے کہ اس میں کتاب کی خوبیوں کو مختلف اور موثر انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ سلامت اللہ صاحب اور عبداللہ ولی بخش قادری کی نگارشات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مجیب صاحب ایک بہترین معلم ہی نہیں بلکہ فن تدریس و تعلیم کے تمام نشیب و فراز سے کماحقہ واقفیت رکھتے تھے۔

عبداللطیف اعظمی صاحب کا مضمون مجیب صاحب کی شخصیت اور اسلوب نگارش پر ایک اچھی [illegible] ہے۔ ایک اچھے اور سچے معلم کی حیثیت سے جو امتیازی خصوصیات ان میں تھیں اس کا انھوں نے [illegible] ادراک کیا ہے مگر ان کے اسلوب نگارش کے متعلق جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ ــــ "اس میں [illegible] معنویت ہے جسے انگریزی میں AMBIGUITY کہتے ہیں" ــــ یہ تبصرہ ناقابل [illegible] مجیب صاحب کے طرز نگارش کو ابہام سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ابہام ایک اچھے [illegible] قسم کی خوبی کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا۔ ان کا انداز نگارش انتہائی مدلل سادہ اور [illegible] مطالب کے لیے مطلوبہ حد تک ہی تفصیل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ غیر ضروری تفصیل میں نہیں [illegible]۔ اس کے علاوہ "ابہام" اور "ذو معنویت" دونوں کا ایک ہی مفہوم میں استعمال محل نظر ہے۔

مجیب صاحب کے طرزِ نگارش کے ایک خاص پہلو کی طرف کسی نے اشارہ نہیں کیا ہے۔ یا ممکن ہے کیا ہو اور وہ میرے علم میں نہ ہو اور وہ ہے "مغربی طرزِ نگارش"۔ اردو میں تحریر کے جتنے اسلوب ملتے ہیں وہ سب مشرقی ہیں۔ مجیب صاحب کا طرز امخصوص ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ انگریزی میں سوچتے تھے اور اردو میں لکھتے تھے اسی بنا پر ان کی اردو تحریروں میں فارسی ترکیبیں اور واو عاطفہ انتہائی کم یاب ہیں۔ ان کی تحریر میں اضافت کا دور دور تک پتہ نہیں چلتا یہاں تک کہ "غالب پر ایک نظر" والے مضمون میں جہاں انھوں نے غالب کے فارسی نما اشعار کی مثالیں دی ہیں وہاں بھی ان کے مضمون میں فارسی ترکیبوں اور اضافتوں کا پتہ نہیں چلتا۔

بہرحال ضیاء الحسن فاروقی صاحب مبارک باد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مجیب صاحب پر یہ خاص نمبر نکال کر ان کی شخصیت کو آئینہ کر دیا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ حقائق سے سروکار رکھا گیا ہے۔ اور اس قسم کے نمبروں میں جو مدح سرائی اور مبالغہ آرائی ہوتی ہے اس سے یہ نمبر یکسر پاک ہے اور یہ کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے۔ اس کے لیے فاروقی صاحب بجا طور پر تحسین و آفریں کے مستحق ہیں۔ مجیب صاحب کی شخصیت کا ہر پہلو اس میں کھل کر سامنے آگیا ہے۔ بحیثیت مسلمان، دانش ور، ادیب، مورخ، ماہر تعلیم اور ایک صاحبِ کردار انسان (فرشتہ نہیں) کے مجیب صاحب کا جو خاکہ ہماری نگاہوں کے سامنے آتا ہے وہ نہایت روشن، واضح اور مدلّل ہے۔

(ڈاکٹر یعقوب عمر
عثمانیہ یونی ورسٹی
حیدرآباد

تبصرہ وتعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

چند مصری ناول اور افسانے
ایک تحقیقی مطالعہ

مصنف وناشر: ڈاکٹر بدرالدین
ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵
قیمت: ۵۰/ روپے

اردو زبان میں عربی ادب کے تعارف کا کام بہت پہلے شروع ہو چکا ہے۔ تاریخ، شاعری، ہجری کی ادب وغیرہ پر بہت سی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، عربی ناول اور افسانوں کا تعارف باقی تھا۔ یہ خدمت ڈاکٹر حافظ بدرالدین صاحب کے ہاتھوں انجام پائی جو عالم دین بھی ہیں اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ اسلامیات وعرب ایرانین اسٹڈیز میں عربی زبان وادب کے استاد بھی۔

مصنف نے موضوع کتاب کا وسیع مطالعہ کیا ہے اور پھر اپنے مطالعہ کا ماحصل کتابی شکل میں پیش کر دیا ہے۔ بیسویں صدی کا کوئی مشہور اور قابل ذکر ناول نگار ایسا نہیں ہے جس کا تذکرہ انھوں نے اپنی کتاب میں نہ کیا ہو، متعدد عربی ناولوں کے پلاٹ اردو زبان میں سلیقہ کے ساتھ پیش کرنے میں وہ کامیاب ہیں اور اردو نواز حلقہ کے شکریہ کے مستحق ہیں۔

اس کتاب میں نجیب محفوظ کی ثلاثیات کا مطالعہ کرتے وقت مجھے احساس ہوا کہ جس قدر سیر حاصل بحث ان کتابوں پر کی گئی ہے کاش دوسرے مصنفین کی بعض کتابیں بھی اس تفصیل کی مستحق ہوتیں۔

توفیق الحکیم کی عصفور من الشرق میں ایفان کا کردار اسلامی تعلیمات کا ترجمان نظر آتا ہے۔ غادۃ کربلا میں اموی دور کی سیاسی کشمکش یزید اور اس کے رفقاء کی دلچسپیاں ایک مسلم

عہد کی عکاسی کرتی دکھائی دیتی ہیں۔

۱۱۔ ماتوسنتہ المصریہ میں عربوں کی فتوحات کے اسباب بیان کرتے ہوئے بھی نحوی مسلمانوں کی خوش اخلاقی سے بے حد متاثر ہے۔

غرض مجموعی لحاظ سے یہ کتاب مصری ناول نگاری کے ساتھ بہت سی مذہبی، سماجی اور تاریخی اقدار کی آئینہ دار نظر آتی ہے۔ اس لیے توقع ہے کہ عربی زبان کے طلبہ اور اساتذہ کے علاوہ اردو زبان میں عالمی ادب کے شائقین بھی اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائیں گے۔

جہاں تک کتاب کی زبان کا تعلق ہے مصنف کی تحریر نہایت صاف اور شگفتہ ہے۔ کہیں کہیں تو انھوں نے ادب و انشا کے پھول کھلائے ہیں، زبان و ادب کے جوہر دکھائے ہیں۔

عربی کتابوں سے مسلسل اخذ و استفادہ کا اثر کہیں کہیں ضرورت سے زیادہ ہے اور عربی کے وہ الفاظ اردو میں آگئے ہیں جو عام استعمال میں نہیں آتے جیسے تقالید، تعریب، قصہ صغیرہ، وغیرہ۔

صفحہ ۲۷ پر انھوں نے ہفت روزہ رسالہ روضۃ الیوسف کا ذکر کیا ہے اس کا صحیح نام روزالیوسف ہے یہ ایک اداکارہ کا نام ہے جس نے اداکاری چھوڑ کر صحافت کا پیشہ اختیار کیا تھا اور اپنے رسالے کا نام خود اپنے نام پر رکھا تھا۔

ان چند معمولی فروگزاشتوں سے قطع نظر جن سے کسی بھی کتاب کا خالی ہونا مشکل ہے، یہ کتاب اپنے موضوع پر اردو زبان میں بیش قیمت اضافہ ہے اور اس لائق ہے کہ اصحاب ذوق اور خاص طور پر عربی زبان کے طلبہ اس سے فائدہ اٹھائیں۔

—— محسن عثمانی

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol 84 No. 4 April 1987

THE MONTHLY JAMIA, New Delhi-110025

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی اہم کتابیں

نگارِ معنی

تقدیم و انتخاب

ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں

35/=

ذاکر صاحب

(اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں)

مرتب : ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔

45/=

ماہنامہ جامعہ کا

مجیب نمبر

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

مجیب صاحب کی نایاب تصویریں، غیر مطبوعہ تحریریں، خود نوشت سوانح کا ایک حصہ، علالت سے پہلے اور بعد کی تحریروں کے نمونے، مشہور اہل قلم کے مضامین اور خود مجیب صاحب کے بعض اہم اردو مضامین اور انگریزی مضامین کے ترجمے اور بے شمار دلچسپ اور معلومات افزا چیزیں شامل ہیں۔ خاص نمبر اپنی منفرد خصوصیات کے لحاظ سے دستاویزی حیثیت کا حامل ہے۔

35/=

اسلام اور بدلتی دنیا

ضیاء الحسن فاروقی

یہ کتاب پروفیسر فاروقی کے ان اداریوں کا ایک نادر انتخاب ہے جو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے سہ ماہی رسالے "اسلام اور عصر جدید" میں بعض ایسے اہم مسائل پر شائع ہوئے ہیں جو اس بدلتی دنیا میں مسلمانوں کو درپیش ہیں۔

21/=

جامعہ

Ma 61

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

جامعہ

قیمت: فی شمارہ
دو روپے

شمارہ ۵	بابت ماہ مئی ۱۹۸۷ء	جلد ۸۴

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: برقی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریاگنج، نئی دہلی ۲

شذرات

سنہ ۱۹۶۹ء میں ۳؍مئی کو ذاکر صاحب کا انتقال ہوا تھا۔ ہر سال یہ مہینہ آتا ہے تو مرحوم کی یاد کی کسک شدید ہو جاتی ہے۔ امسال ابھی فروری کے اوائل میں جامعہ میں ان کی ۹۰ ویں سالگرہ کا جشن اعلیٰ پیمانے پر منایا گیا۔ اس موقع پر ان کی یاد میں اسلام اور عصر جدید کا ایک خاص شمارہ شائع کیا گیا جو تقریباً سب کا سب انھیں کے منتخب خطوط، مضامین اور تقریروں پر مشتمل ہے جنھیں تاریخ وار مرتب کیا گیا ہے تاکہ مرحوم کی شخصیت کے کچھ خدوخال انھیں کے آئینۂ لفظ و معنی میں دیکھے جا سکیں۔ ہمارے خیال میں اس مجموعے میں ایک خاص کمی رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ ۱۹۶۵ء میں دارالمصنفین کے جشن زریں کے موقع پر ذاکر صاحب نے جو تقریر کی تھی وہ بروقت دستیاب نہ ہو سکی، اور اسے ہم اسلام اور عصر جدید کے اس خاص شمارے میں شامل نہ کر سکے۔ اب وہ مل گئی ہے اور اسے ہم جامعہ کے اس شمارے میں شائع کر رہے ہیں۔ جشن ذاکر کے موقع پر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام ایک سمپوزیم بھی منعقد ہوا تھا جس کا عنوان تھا: "ذاکر صاحب — دانش وری اور تصور مذہب"۔ اس سمپوزیم کی ایک مختصر سی رپورٹ بھی اس شمارے میں شائع کی جا رہی ہے جسے ہمارے انسٹی ٹیوٹ کے ساتھی محمد عرفان صاحب نے تیار کیا ہے۔

رسالہ جامعہ کا پہلا شمارہ جنوری ۱۹۲۳ء میں نکلا تھا۔ ذاکر صاحب اس وقت جرمنی میں تھے۔ اس شمارے میں ان کے دو خط "مکتوب جرمنی" کے عنوان سے چھپے تھے۔ ان میں سے ایک خط (از برلن ۲؍جنوری ۱۹۲۳ء) کا ایک حصہ "مغرب میں مشرقی مبلغ" کے ذیلی عنوان سے شائع ہوا تھا۔ چوں کہ ذاکر صاحب رسالہ جامعہ کے پہلے شمارے کے لکھنے والوں میں تھے اس لیے جی چاہتا ہے کہ آج ان کی یاد میں خصوصیت کے ساتھ ہم خط کے اس حصے کو یہاں نقل کر دیں۔ یہاں بھی اسلوب وہی ہے جو خاص ذاکر صاحب کا تھا۔ انھوں نے لکھا تھا:

"مولانا[1] صاحب کی تشریف آوری کے متعلق مجھے کوئی اطلاع نہیں ملی اور نہ ان کے یا دیگر مبلغین کے ورود مسعود میں مجھے زیادہ دلچسپی ہے۔ ہاں، یہ خبریں سن کر دل ہی دل میں کڑھتا ہوں، بھلا جن کے گرد و پیش اور بہت ہی قریب کفر و ضلالت کی کالی سے کالی گھٹائیں چھائی ہوں اور جن کے پیر تلے کی زمین کا ہر ذرہ تعلیم حق کا پیاسا ہو وہ کیوں ہزاروں میل کا سفر کر کے اس مظلوم اور پریشان ملک ہی کو اپنی تجلی گاہ بنانے پر مصر ہیں۔ یہاں کا کفر نہ معلوم ان لوگوں کے لیے کیوں اتنی کشش اپنے اندر رکھتا ہے۔ میں پچھلے دو تین جملے لکھ کر سوچنے لگا کہ آپ ان سے اس نتیجہ پر پہونچیں گے کہ اس معاملے پر میں ایک دکھے ہوئے دل کی سی آواز دیتا ہوں۔ یہ خیال صحیح ہوگا۔ میں جب ہندستان سے چلا تھا تو یہ سوچ کر چلا تھا کہ بالکل طالب علمانہ زندگی کے چند سال گذار کر اپنے ملک کو واپس آجاؤں گا۔ یہاں آکر میرا یہ خیال، وہ پختہ ہو گیا۔ یہاں میں نے "مبلغین اسلام"، اور "مجاہدین فی سبیل اللہ" بھی دیکھے اور ملکی معاملات میں سخت سے سخت انقلاب پسند حضرات کو بھی دیکھا، لیکن جسے چکھا کڑوا پایا۔ سب اپنی اپنی دال روٹی کی فکر میں ہیں، کوئی تبلیغ کے نام سے روپیہ وصول کرتا ہے، کوئی روس سے مدد کی فکر میں ہے، کوئی ان ترکیبوں میں ہے کہ انڈین نیشنل کانگرس سے کچھ وصول کرے، کوئی کچھ کرتا ہے کوئی کچھ، بے شک خدا کی صفت عفو اس کی قہاری سے زیادہ ہے کہ ان لوگوں کو اپنے نام سے یہ سب کچھ کرنے دیتا ہے۔ تھوڑے دن ہی میں سب کا حال معلوم ہو گیا۔ اب میں اطمینان سے اپنے کام میں مصروف ہوں۔ کبھی کبھی فرصت کے وقت اکبر مرحوم کا یہ شعر پڑھ لیتا ہوں ؎

تو خاک میں مل اور آگ میں جل جب خشت بنے تب کام چلے
ان خام دلوں کے عنصر پر بنیاد نہ رکھ تعمیر نہ کر"

ہندی کے مشہور شاعر اور مصنف سچیدانند واتسائن اگیئے ۴ر اپریل کی صبح کو قریب ۸ ½ بجے اچانک اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ان کی موت حرکت قلب بند ہو جانے کے سبب ہوئی۔ اس بار چوتھی بار یہ دل کا دورہ پڑا تھا جو بہت سخت تھا۔ ان کی موت پورے ہندستانی لٹریچر کی دنیا کا ایک بڑا سانحہ ہے جس کا صدمہ عرصہ تک محسوس کیا جائے گا۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ۷۶ برس کی تھی۔ ۵ مارچ ۱۹۱۱ء

۱۔ یہ پتہ نہ چل سکا کہ یہ کون مولانا صاحب تھے۔ کوئی صاحب مدد فرمائیں۔

کو اتر پردیش کے ضلع دیوریا کے ایک گاؤں کاسیا میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد ہیرانند شاستری ایک ممتاز ماہر اثریات تھے اور اکثر سفر میں رہتے تھے، اس لیے اگئے کی اسکول کی تعلیم باضابطہ نہ تھی۔ انھوں نے گھر ہی پر پڑھا اور ہائی اسکول کا امتحان نجی امیدوار کی حیثیت سے پاس کیا۔ ۳۰-۱۹۲۹ میں جب وہ امرت سر میں تھے، انھوں نے بی۔ ایس سی کی ڈگری حاصل کی۔ ایم۔ اے۔ کے لیے انھوں نے انگریزی کا مضمون منتخب کیا تھا لیکن اسی زمانے میں پہلے ان کا رابطہ انقلابی سرگرمیوں کے گروپ اور پھر ہندستان سوشلسٹ ری پبلکن آرمی اور اس کے سربراہوں، مثلاً بھگت سنگھ، چندر شیکھر آزاد اور بھگوت چرن ووہرا وغیرہ سے قائم ہو گیا اور ان کی یونی ورسٹی کی تعلیم کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ چونکہ وہ سائنس کے گریجویٹ تھے اس لیے ان کے ذمہ بم اور پستول بنانے اور پستولوں کی مرمت کا کام سپرد کیا گیا تھا، لیکن جلد ہی ایک ساتھی کی غداری کے سبب یہ گروپ پکڑا گیا اور ۱۹۳۵ء تک اگئے مختلف جیلوں میں قید رہے۔ جیل کی زندگی بہرحال ان کے لیے ایک مبارک موڑ ثابت ہوئی کہ جیل ہی میں انھوں نے اپنا مشہور ناول شیکھر۔ ایک جیونی لکھا۔ وا تسائن جیل میں کہانیاں اور نظمیں لکھتے رہے اور یہ تمام چیزیں انھیں وہاں سے کسی طرح جیل کے باہر مشہور اہلِ قلم جنیندر کمار جین کو پہنچاتے رہے اور وہ منشی پریم چند کو۔ پریم چند ان تحریروں سے متاثر ہوئے اور پوچھا کہ ان کا لکھنے والا کون ہے۔ جنیندر کمار نے اس کا جواب یہ دیا کہ ان کے مصنف کو کوئی نہیں جانتا۔ اس پر پریم چند نے کہا کہ گویا مصنف اگئے (گمنام) ہے اور پھر یہ لقب وا تسائن کے نام کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وابستہ ہو گیا۔ لیکن تعجب ہے کہ ایسا انقلابی شخص کیسے دوسری جنگِ عظیم میں برٹش انڈین آرمی میں بھرتی ہوا اور کیپٹن بنا! فوج میں وہ ۱۹۴۲ء میں بھرتی ہوئے تھے (یہ سال ہماری تحریکِ آزادی کا کتنا اہم سال تھا) اور ۱۹۴۶ء تک وہ اس میں رہے۔

جیل سے جب وہ رہا ہوئے تھے تو انھوں نے ہندی صحافت میں قدم رکھا تھا اور اس میدان میں جلد ہی انھوں نے اپنی انفرادیت کا لوہا منوا لیا تھا، لیکن ان کا اصل کارنامہ ہندی شاعری کو ایک نیا لہجہ اور ایک نیا افق عطا کرنا تھا۔ ان کی نظموں کا پہلا مجموعہ بھگنا دوت کے عنوان سے شائع ہوا جس میں ان کی یہ مشہور لائن، شامل تھی کہ میں ایک ایسی کمان ہوں جس کی تانت ٹوٹ گئی ہے یا تن دراصل علامت تھی اس حقیقت کے اعتراف کی کہ انفرادی طور پر انقلابی کوششیں ناکام ہو گئی

ہیں۔ کچھ عرصہ کے لیے وہ ایم' این' راے کے اثر میں بھی آگئے تھے لیکن اب ان کا زیادہ وقت تصنیف و تالیف میں صرف ہوتا تھا۔ ان کی مطبوعہ کتابوں میں نظموں کے بارہ مجموعے' چار ناول' اور کہانیوں' مضامین اور سفرناموں کی کئی جلدیں شامل ہیں۔ ۱۹۴۳ء میں انھیں کاشی ناگری پرچارنی سبھا کا انعام اور تمغہ ملا تھا اور ۱۹۷۹ء میں بھارتیہ گیان پیٹھ انعام ملا' ان کے علاوہ اور بھی کئی انعام انھوں نے حاصل کیے اور ان کی بڑی ادبی شخصیت کا مختلف طریقوں سے اعتراف کیا گیا۔ نظم و نثر دونوں سے ان کی انفرادیت نمایاں تھی۔ انھوں نے ہندی شعر و ادب کی کئی روایتوں سے بغاوت کی اور اپنا الگ راستہ نکالنے کی کوشش کی۔ ہندی صحافت پر بھی ان کا نقش گہرا ہے' اور انھوں نے نہ معلوم کتنے نوجوان مصنفوں اور صحافیوں کی تربیت کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہندستانی ادبیات اور خاص طور پر ہندی ادب و صحافت میں اگیے کا نام زندہ رہے گا۔

ڈاکٹر ایٹی جارج جو کیرالا میں کوٹیم کے بی' سی' ایم کالج میں ٹیچر ہیں' اپنی انگریزی شاعری کی بدولت عالم گیر شہرت کی حامل ہیں۔ عالمی شاعروں کی نویں کانگرس نے دنیا کے دس ممتاز شاعروں کی جو فہرست تیار کی تھی اس میں ان کا نام بھی تھا۔ ان سے ملیے اور ان کی سادگی اور انکساری کو دیکھیے تو تھوڑی دیر کے لیے یقین نہیں آتا کہ یہ عالمی معیار کی شاعری کرتی ہوں گی اور وہ بھی ایک بدیسی زبان میں۔ ان کی نظموں کے دو مجموعے چھپ چکے ہیں' اور GUSTO اور DRIFTWOOD جیسے شاعری کے معیاری رسالوں میں ان کی نظمیں چھپتی رہتی ہیں۔ ان کی شاعری کی خصوصیت ان کی خوب صورت تشبیہیں اور استعارے' تخیل کا وفور اور تمام فنی ملحوظات کو باقی رکھتے ہوئے ارضیت سے ماورا ہونے کی کوشش ہے۔

ابو محمد سحر

ہندی/ہندوی پر ایک نظر

(دوسری قسط)

امرت رائے ہندی کے ممتاز اہل قلم ہیں اور اردو داں حلقے میں بھی خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ یہ منشی پریم چند کے صاحبزادے ہیں۔ ۱۹۸۴ء میں ان کی ایک انگریزی تصنیف منظر عام پر آئی تھی جس کا نام ہے:

A HOUSE DIVIDED - THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF HINDI/HINDAVI

کتاب کافی تحقیق و جستجو کے بعد لکھی گئی ہے مگر اردو کے سلسلے میں فاضل مصنف نے جو نظریات و نتائج پیش کیے ہیں ان میں سے کئی محل نظر ہیں اور کئی مصنف کی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔

اردو کے بزرگ ادیب اور محقق ڈاکٹر ابو محمد سحر نے پیش نظر مضمون میں جناب امرت رائے کے دیے مباحث اور استنباط پر نہایت تحقیقی اور مدلل انداز میں تبصرہ کیا ہے۔ مضمون کی پہلی قسط آپ گزشتہ ماہ کے جامعہ میں ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب اس کی یہ دوسری و آخری قسط پیش کی جا رہی ہے۔ —— ادارہ

(۳)

ہندی میں اس سے پہلے عام خیال یہ رہا ہے کہ اردو کوئی علیحدہ زبان نہیں ہے بلکہ ہندی کی ایک شیلی ہے۔ اکثر یہ بات اس طرح کہی جاتی ہے کہ اس کے علیحدہ وجود کا کوئی جواز

نہیں۔ اہل اردو بھی لسانیاتی اعتبار سے دونوں زبانوں کو ایک مانتے رہے ہیں۔ بعض اوقات یہ شائبہ بھی پایا گیا ہے کہ جدید ہندی اردو سے نکلی ہے، علیحدہ زبان نہیں ہے۔ بول چال کی زبان اردو ہی ہے۔ لیکن اہل اردو میں یہ متوازن رائے پیدا ہوئی ہے کہ اگر اردو ہندی کی شیلی ہے تو ٹھیک ہے لیکن اس شیلی کو بھی زندہ رہنے اور ترقی کرنے کا حق ہے۔

سید احتشام حسین نے ایک جگہ لکھا ہے:

"حقیقت یہ ہے کہ لسانیات کے نقطۂ نظر سے اردو اور ہندی کو دو زبانیں قرار دینا صحیح نہیں۔"

ڈاکٹر سہیل بخاری نے بھی لکھا ہے:

"دراصل اردو اور ہندی ایک ہی زبان کے دو روپ ہیں جسے ماہرینِ علم زبان نے کھڑی بولی کا نام دیا ہے۔"

ڈاکٹر گیان چند جین ان دونوں اقوال کو پیش کرنے کے بعد ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"ایسا مان لینا اردو کے لیے خودکشی کے مترادف ہے لیکن کیا کیا جائے سچ سچ ہے۔"[1]

لیکن ان اقوال میں ایسا کوئی سچ نہیں جو اردو کے لیے خودکشی کے مترادف ہو۔ سید احتشام حسین نے یہ بھی لکھا ہے:

"اگرچہ اردو اور ہندی لسانیاتی مفہوم میں دو زبانیں نہیں ہیں لیکن عملی حیثیت سے اس وقت تک انھیں دو الگ الگ زبانوں کا مرتبہ حاصل ہے۔"[2]

ڈاکٹر گیان چند نے پہلے کے ایک مضمون میں اس "حقیقت" پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہ "اب اردو اور ہندی دو مختلف زبانیں ہوگئی ہیں" سید احتشام حسین کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے بلکہ اس پر خاصا معقول اضافہ کر دیا ہے:

---

[1] لسانی مطالعے از ڈاکٹر گیان چند، ص ۲۰۵ [2] ایضاً ص، ۲۰۴

"ہندی کے حامیوں کا یہ اصرار کہ اردو کوئی علیحدہ زبان نہیں' یہ ہندی کی ایک شیلی ہے' ان کے لسانیاتی رجحان کا آئینہ دار نہیں بلکہ ان کی اقتدار پسندانہ ذہنیت کا غماز ہے۔"

آگے لکھتے ہیں:

"صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ اردو اور ہندی کھڑی بولی کے دو روپ ہیں۔ کھڑی بولی کا جنم ہندی روایات اور ناگری رسم خط میں ہوا، لیکن آج اس کا جو روپ ہے وہ اردو کا سنوارا اور نکھارا ہوا ہے۔ کھڑی بولی کے ان دونوں روپوں کا ادب اور لسانی سرمایہ اتنا مختلف ہوگیا ہے کہ انھیں دو زبانیں نہ ماننا حقیقت کی جانب سے آنکھیں موند لینا ہے۔"[1]

معلوم نہیں کیا سبب ہے کہ اردو کے بارے میں ڈاکٹر گیان چند جین صاحب کے خیالات میں ہر جگہ مطابقت نہیں ملتی۔ کہیں تو وہ اردو کے بہت بڑے حامی کی طرح لکھتے ہیں، کہیں غیر جانب دار بن جاتے ہیں اور کہیں ایسی باتیں لکھ دیتے ہیں کہ اردو کا دشمن بھی کیا لکھے گا۔ اس میدان میں وہ اکیلے نہیں، ان کی طرح پرانے اور نئے کئی اور حضرات ہیں یا وہ خود ان حضرات کی طرح ہیں۔ پھر بھی وہ غالباً واحد اہل اردو ہیں جس نے ہندستان کے آئین میں علیحدہ زبان کی حیثیت سے اردو کے اندراج پر اعتراض کیا ہے۔ امرت رائے نے ایک مضمون میں ان کے "اردو ہندی یا ہندستانی" مطبوعہ ہندستانی زبان، بمبئی، جنوری۔ اپریل ۷۴ء سے ایک اقتباس درج کیا ہے اور اس کے آخر میں ترچھے حروف (ITALICS) میں ایک جملہ بڑھا کر ان کی رائے کو منطقی نتیجے تک پہنچا دیا ہے۔ ترجمہ ملاحظہ ہو:

"یہ بات بالکل صاف ہے کہ اردو ہندی دو علیحدہ زبانیں نہیں ہیں۔ ان کو دو زبانیں کہنا لسانیات کے تمام اصولوں کی تکذیب ہے اور اپنے آپ کو اور دوسروں کو دھوکا دینا ہے ... اگرچہ اردو ادب اور ہندی ادب دو مختلف اور آزاد ادب ہیں، اردو اور ہندی دو علیحدہ زبانیں نہیں ہیں ... ہندستانی

---

[1] لسانی مطالعے، ص ۲۰۳، ۲۰۴

آئین میں اردو اور ہندی کو دو زبانوں کی حیثیت سے درج کرنا سیاسی حکمت ہے لسانیاتی حقیقت نہیں۔"[1]

اس اقتباس میں ہندی کا نام بھی لیا گیا ہے لیکن اس کا اثر صرف اردو پر پڑتا ہے۔ امرت رائے نے اس کا انتخاب اس لیے کیا ہے کہ وہ بھی آئین میں اردو کے اندراج کے خلاف ہیں، حالاں کہ ان کی منطق مختلف ہے۔ ڈاکٹر گیان چند اندراج کو اس لیے غلط کہتے ہیں کہ اردو اور ہندی الگ الگ زبانیں نہیں ہیں۔ امرت رائے اردو کو الگ زبان مانتے ہیں لیکن وہ اسے کوئی آئینی حیثیت دینے کے اس لیے خلاف ہیں کہ ان کی رائے میں اردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے۔ ان کو اس سے اتفاق نہیں ہے کہ اردو اور ہندی ایک زبان ہیں، پھر بھی ڈاکٹر گیان چند کا ایک اور اقتباس درج کرتے ہیں جس میں انھوں نے اردو اور ہندی کو دو زبانیں نہ ماننے کے لیے اپنی دلیل پیش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر الفاظ ایک زبان کو دوسری زبان بنا سکتے ہیں تو اردو ادب کئی زبانوں کا ادب ہے۔ قصہ مہر افروز و دلبر اور رانی کیتکی کی کہانی ایک زبان کی کتابیں ہیں اور فسانۂ عجائب دوسری زبان کی کتاب ہے۔ بات یہیں ختم نہیں ہوئی بلکہ فسانۂ عجائب بھی اپنے مشکل اور آسان اقتباسات کی وجہ سے دو زبانوں کی کتاب قرار پاتی ہے۔[2]

ایک زبان کے دو اسالیب کو دو زبانیں قرار دینا ایک بات ہے اور دو زبانوں کو ایک زبان قرار دینا دوسری بات۔ لطف یہ ہے کہ ایک زبان میں دو زبانیں تو دکھائی دے جاتی ہیں لیکن دو زبانیں الگ الگ نہیں نظر آتیں۔ اگر اردو اور ہندی کو دو زبانیں کہا جائے تو ویسے ہی دلائل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ حالاں کہ ایک جزو مشترک کو چھوڑ کر تقریر و تحریر کی زبان کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جس کو دونوں زبانوں سے واقفیت کے بغیر پوری طرح سمجھ لینا آسان نہیں۔ ہندی کے حامی جب یہ کہتے ہیں کہ دونوں زبانوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو ان کا ایک مقصد ہوتا ہے لیکن جب کوئی اہل اردو اس پر زور دیتا ہے تو یہ سمجھ میں نہیں آتا

---

[1] امرت رائے، ص ۳ [2] دیکھیے امرت رائے، ص ۳، ۴

کہ اس کا مقصد کیا ہے۔ یہاں اس مسئلے پر کوئی تفصیلی بحث کرنے کے بجائے یہ دکھانا مقصود ہے کہ امرت رائے اس خیال سے اتفاق نہ رکھتے ہوئے بھی کہ اردو اور ہندی ایک زبان ہیں اول الذکر کو ہدف ملامت بنانے کے لیے اردو ہی کے ایک محقق کی رائے کا کتنی چابک دستی سے استعمال کرتے ہیں۔

اس کے بعد امرت رائے، سید احتشام حسین کا بھی وہی قول نقل کرتے ہیں جس میں انھوں نے کہا ہے کہ لسانیاتی نقطۂ نظر سے اردو اور ہندی دو زبانیں نہیں ہیں (حالاں کہ امرت رائے کو وہ قول لینا چاہیے تھا جس میں سید احتشام حسین نے عملی حیثیت سے اردو اور ہندی کو الگ الگ زبانیں کہا ہے) لیکن پھر اس کی تردید میں ڈبلو۔ بی۔ ایٹس کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہندستانی یا اردو اور ہندی یا ہندوی دو الگ الگ زبانیں ہیں۔ اردو مسلمانوں کی زبان ہے اور ہندی ہندوؤں کی۔ لیکن اسے بڑی حد تک ایک اقلیتی رائے کہہ کر رام بلاس شرما، گوپی چند نارنگ، عبدالحق، آرنٹ، فاربس، جان بیمس اور راجیندر لال متر اکے اقتباسات درج کرتے ہیں جن میں یا تو دونوں زبانوں کو ایک کہا گیا ہے یا ان کے مشترک پہلوؤں پر زور دیا گیا ہے[1]۔ یہاں امرت رائے براہ راست اپنی رائے نہیں ظاہر کرتے۔ لیکن کتاب میں آگے چل کر انھوں نے اپنی رائے لکھی ہے۔ یہ رائے وہی ہے جو ڈبلو۔ بی۔ ایٹس کی ہے اور جسے پہلے انھوں نے اقلیتی رائے کہہ کر ٹال دیا تھا یعنی اردو اور ہندی الگ الگ زبانیں ہیں اور اردو مسلمانوں کی زبان ہے[2]۔ انھوں نے یہ نہیں لکھا کہ ہندی ہندوؤں کی زبان ہے لیکن اس کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

اہل ہندی عموماً اردو کو ہندی کی شیلی یا بولی کہتے رہے ہیں۔ ان کا عام خیال یہی رہا ہے کہ مسلمان خواہ مخواہ اپنی زبان اردو بتلاتے ہیں ورنہ ان کی زبان بھی ہندی ہے۔ لیکن ہندی کے بعض لوگوں نے اسے مسلمانوں کی زبان بھی کہا ہے۔ اکثر انگریزوں اور بعض مسلمانوں نے بھی اسے مسلمانوں کی زبان کہا ہے۔ لیکن اہل اردو کا یہ عام خیال نہیں ہے۔ اردو

---

[1] دیکھیے امرت رائے، ص ۵، ۶، ۷ [2] ایضاً، ص ۲۸۸

کو مسلمانوں کی زبان قرار دینے والوں کے اقتباسات کو امرت رائے نے جس طرح بری روشنی میں پیش کیا ہے اس کا تقاضا تھا کہ وہ اسے نہ مانتے۔ اگر وہ چاہتے تو ایسے بہت سے اقوال پیش کر سکتے تھے جن میں اردو کو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان کہا گیا ہے۔ ہندوستان میں جو صورت رہی ہے اور ہے اس میں کسی زبان کو کسی مذہب سے منسوب کر دینا درست نہیں ہو سکتا ہے۔ اردو تو خاص طور سے مختلف فرقوں کے میل جول سے پیدا ہوئی ہے اور مختلف مذاہب کے ماننے والوں میں مقبول رہی ہے۔

انشاؔ نے دریائے لطافت میں ایک جگہ لکھا ہے کہ "محاورۂ اردو عبارت از گویائی اہل اسلام است"[1] یعنی صحیح یا بامحاورہ اردو مسلمانوں کی بول چال سے عبارت ہے۔ مسلمانوں سے بھی یہاں اس زمانے کی دہلی کے کچھ محلّوں کے مسلمان مراد ہیں، یہاں تک کہ بات کچھ گھروں تک پہنچتی ہے۔ یہ صحت زبان اور بامحاورہ اردو کا ایک محدود تصوّر ہے اور ایک خاص پس منظر میں بیان کیا گیا ہے۔ انھوں نے مرزا مظہر جانِ جاناں سے اپنی گفتگو کا جو ایک جملہ نقل کیا ہے وہ ایک بزرگ کی خدمت میں پہلی بار ان کی حاضری کے ایک نہایت مؤدبانہ اور پرتکلف موقع سے تعلق رکھتا ہے۔ غنیمت ہے کہ اس میں اردو کے چند الفاظ آ گئے۔ ورنہ اس زمانے اور موقع و محل کو دیکھتے ہوئے پورا جملہ فارسی میں بھی ہو سکتا تھا۔ اسے انشاؔ کی بدقسمتی ہی کہا جائے گا کہ امرت رائے نے اسے ان کی پاکیزہ اور فصیح اردو کا نمونہ سمجھا ہے اور اس پر طنز کیا ہے۔ انشاؔ نے اپنے زمانے کے بے تکلف گفتگو کے کئی نمونے دریائے لطافت میں درج کیے ہیں۔ فصاحتِ زبان کا عملی نمونہ خود ان کی نظم و نثر ہے۔ ہندی الفاظ کا استعمال اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ انھوں نے رانی کیتکی کی کہانی التزام کے ساتھ تمام تر ہندی میں لکھی۔ یہ ان کی اختراع پسندی کی ایک مثال ہے اور فارسی زدہ اسلوب کے برخلاف تصنّع کے دوسرے سرے پر ہے لیکن اس سے ہندی سے ان کی طبعی مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں تک دریائے لطافت میں ان کے صحت زبان کے تصوّر کا تعلق ہے،

---

[1] دریائے لطافت مرتبہ عبدالحق، ص ۱۵

اس طرح کا تصور دوسری زبانوں میں بھی کسی نہ کسی صورت میں پایا جاتا ہے۔ للو لال جی کوی نے پریم ساگر مسلمانوں کی بولی چھوڑ کر دلّی آگرے کی خالص کھڑی بولی میں لکھی تھی۔ انگلستان میں انگریزی کا تلفظ ان لوگوں کا معیاری مانا جاتا ہے جنھوں نے جنوبی انگلستان کے پبلک اسکولوں میں تعلیم پائی ہے۔ انشاؔ کا یہ منشا نہیں کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ امرت رائے ان کے قول کے صحیح پس منظر کو نہیں دیکھ سکے۔ اسی کے ساتھ انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے اس کا غلط انگریزی ترجمہ بھی کر لیا ہے۔ ان کے انگریزی ترجمے کا اردو ترجمہ کچھ اس طرح ہوتا ہے:

"مختصراً اردو کے محاورے سے ہم جو مراد لیتے ہیں یہ ہے کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔"[1]

ظاہر ہے کہ انشاؔ کے اصل فارسی قول اور اس کے انگریزی ترجمے میں بہت فرق ہو گیا ہے۔

مولوی عبدالحق نے دریائے لطافت پر اپنے مختصر سے مقدمے میں اس قول سے بحث نہیں کی۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ مولوی صاحب اپنے مقدمے میں منشائے مصنفین اور ان کی کتابوں کا ستائشی تعارف کراتے تھے اور کتاب کے مندرجات کے بارے میں غیر ستائشی جنبشِ قلم کے بہت کم مرتکب ہوتے تھے۔ پھر یہاں وہ بات بھی نہ تھی جو امرت رائے نے فرض کر لی ہے۔ لیکن وہ اس پر بری طرح برستے ہیں کہ مولوی عبدالحق نے جو برسوں اس کا پروپیگنڈا کرتے رہے کہ اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان ہے اور اس کو ان کی مشترکہ تہذیب نے جنم دیا ہے انشاؔ کے اس قول کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ وہ یہی شبہہ نہیں کرتے کہ خود مولوی عبدالحق کا ذہن اس مسئلے پر تذبذب میں تھا بلکہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح انشاؔ نے مذہب اور زبان کو خلط ملط کیا وہ محض ان کی طبیعت کی ٹیڑھ کے بجائے ایک مستقل ذہنی رویے کا عکس تھا۔ اس کے ثبوت میں سرسید، صفیر بلگرامی، محمود شیرانی اور حالی کے اقوال پیش کرتے ہیں[2]۔ اردو کو مسلمانوں کی زبان کہنے پر اس قدر شکایت امرت رائے کو ہے جنھوں نے اس کو مسلمانوں کی زبان ثابت کرنے کے لیے اس کتاب میں اپنا پورا زور صرف کر دیا ہے۔

---

[1] امرت رائے، ۲۵۹ص [2] ایضاً، ص ۲۶۰

امرت رائے نے جس طرح اردو کی ابتدا بیان کی ہے، اسے مسلمانوں کی زبان کہا ہے اور ملک کی تقسیم کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، اس سے دو قومی نظریہ کو کافی مضبوط بنیادیں فراہم ہوتی ہیں۔ ان کے خیالات کو پاکستان میں پسند کیا جائے گا۔ تاہم بعض باشعور لوگوں نے وہاں بھی اردو کو صرف مسلمانوں سے منسوب کرنے سے گریز کیا ہے مثلاً ڈاکٹر شوکت سبزواری نے اپنے ایک مضمون "اردو کی صرفی نحوی استواری" میں اس کی تردید کی ہے کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے[1]۔ ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ نے ادبِ لطیف، لاہور، اردو نمبر ۱۹۵۵ء میں اپنے ایک مضمون میں اردو کو اسلامی زبان کہا تھا اس سے اختلاف کرتے ہوئے مرزا ادیب نے یہ نوٹ دیا تھا:

"یہ رائے محترم ڈاکٹر صاحب کی ذاتی رائے ہے۔ مرتب کو اس سے اتفاق نہیں۔"

ادبِ لطیف کے اس نمبر میں ایک جگہ سر تیج بہادر کا یہ مشہور قول درج کیا گیا ہے:

"اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کا ناقابلِ تقسیم ورثہ ہے جسے کسی طرح بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔"

اعجاز حسین بٹالوی نے اپنے مضمون "اردو ایک مشکل مرحلہ" میں لکھا ہے:

"سر تیج بہادر سپرو مرحوم کے اس مشترکہ ورثے والے خوب صورت اور صلح کل جملے کے باوجود جو مولانا عبدالحق اپنے رسالے کے ورق پر چھاپا کرتے تھے۔ سیاست کی جنگ اور اردو ہندی کے جھگڑے میں اردو مسلمانوں کی زبان قرار پاگئی۔ پاکستان کے کسی علاقے میں بولی نہیں جاتی ... مہمان ہے۔"[2]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امرت رائے نے پانچ چھ سو سال تک زبان کو ایک ماننے کے بعد محض سرمایۂ الفاظ میں تغیر کی بنا پر اردو کو ایک مختلف زبان، سابقہ ایک زبان میں تفریق کا باعث، ملک کی تقسیم کا ذمہ دار اور صرف مسلمانوں کی زبان کیوں کہا؟ ایک زبان کے رسم الخط کا ذکر

---

[1] دیکھیے لسانی مسائل از ڈاکٹر شوکت سبزواری، پرویز بک ڈپو، دہلی، ص ۴۷ تا ۵۸

[2] ادبِ لطیف، لاہور، اردو نمبر، دسمبر ۱۹۵۵ء (مملوکہ جناب ابراہیم یوسف) ص ۵، ۸۴

کیوں نہیں کیا؟ سرمایۂ الفاظ کے بدلنے کا الزام صرف ایک زبان کے لوگوں پر کیوں لگایا؟ یہ اور ایسے کئی اور سوال ہیں جن کا اس کتاب سے ایک ہی جواب ملتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امرت رائے نے شروع سے آخر تک، ظاہری غیر جانب داری کے باوجود، اردو کو ہندی کے ایک حریف کے طور پر دیکھا ہے۔ اردو اور ہندی کو ایک زبان ماننے سے ہندی ادب کی تاریخ اور نصاب وغیرہ میں اردو ادب کو شامل کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا انھوں نے اسے ایک آزاد زبان مان لیا لیکن اس طرح کہ وہ مسلمانوں کی زبان ہے۔ چوں کہ اس صورت میں بھی اسے آئینی تحفظ مل سکتا ہے اس لیے انھوں نے اس کے ساتھ ایک اور بات یہ جوڑ دی کہ اگر اسے کوئی حیثیت دی گئی تو سیکولر یک جہتی میں رکاوٹ پڑے گی۔ قطع نظر اس کے کہ اردو سیکولر یک جہتی کے حصول کے لیے ایک نہایت موزوں زبان ہے، ان کو یہ اندازہ نہیں ہوا کہ سیکولر یک جہتی کے نام پر کسی مذہب یا زبان کو ختم کرنے کا تصور ہندستان کے موجودہ آئین کے بالکل منافی ہے۔ جہاں تک علاقے کا تعلق ہے اردو کا علاقہ ہندی کے علاقے ہی میں ہے۔

(۵)

زبان معلومات، خیالات اور رجحانات وغیرہ کے اظہار کا ذریعہ ہوتی ہے۔ ہر زبان میں معلومات اور علم و آگہی کے صحیح و غلط اور اچھے اور برے نمونے پائے جاتے ہیں۔ ہر مصنف کی لکھی ہوئی ہر بات صحیح، اور قابلِ قبول نہیں ہوتی۔ کچھ باتیں کسی خاص پس منظر میں لکھی جاتی ہیں، ان کو اس سے الگ کر کے یا توڑ مروڑ کر نہیں پیش کیا جا سکتا۔ امرت رائے نے ہر طرح کے لکھنے والوں کے اقتباسات جمع کر لیے تھے۔ ان کو زیر بحث لانے میں احتیاط سے کام نہ لینے کی وجہ سے ایک تو ان کی کتاب اقتباسات کی کثرت سے گرانبار ہو گئی ہے، دوسرے اصابت رائے کا معیار نہیں پیش کرتی۔ اس میں انھوں نے دوسری زبانوں کے لکھنے والوں کے علاوہ اردو کی بعض تحریروں سے دھوکا کھایا ہے۔ مثلاً انشا نے دریائے لطافت میں ایک جگہ لکھا ہے:

"خوش بیانان آنجا متفق شدہ از زبان ہائے متعدد الفاظ دلچسپ جدا نمودہ و در بعضی عبارات و الفاظ تصرف بکار بردہ زبانے تازہ سوائے زبانہائے

دیگر بہم رسانیدند و بہ اردو موسوم ساختند[1]"

اس اقتباس میں "آنجا" سے شاہ جہاں آباد مراد ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ وہاں کے کچھ خوش بیان مل بیٹھے، چند زبانوں کے دلچسپ الفاظ الگ کیے اور بعض عبارتوں اور لفظوں میں تصرف کر کے ایک نئی زبان بنائی اور اس کا نام اردو رکھا۔ انشاؔ نے اس کتاب میں کئی دوسرے موقعوں پر اپنی زبان دانی کا ثبوت دیا ہے۔ صحت زبان کے لیے فارسی اور عربی سے الگ اردو کے اپنے معیار، عام زبان اور فطری انداز تلفظ پر زور اور زبان کا صوتیاتی تجزیہ وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن سے ان کی لسانی بصیرت ظاہر ہوتی ہے لیکن اردو کی ابتدا کے بارے میں ان کے زمانے تک کسی کو کوئی قابل ذکر ادراک نہ تھا۔ کوئی زبان اس طرح وجود میں نہیں آسکتی جس طرح انھوں نے اردو کا وجود میں آنا بیان کیا ہے۔ امرت رائے نے ان کے اس قول کو محض اس لیے قابل توجہ سمجھا کہ یہ باتیں ان کے ذہن میں بیٹھی ہوئی تھیں کہ اردو ایک مصنوعی زبان ہے اور اسے دہلی کے کچھ لوگوں نے سیاسی اغراض و مقاصد کے لیے گھڑ لیا تھا۔

جہاں تک انگریزوں کا تعلق ہے یہ معلوم ہے کہ زبان کے مسئلے میں انگریز حکام کے دو گروہ ہو گئے تھے۔ شروع میں جب ہندوستانیوں میں اختلاف نہیں پیدا ہوا تھا اردو کے ہمنوا حاوی رہے لیکن پھر ہندی کے ہمنوا حاوی ہو گئے تھے۔ ان میں آپس میں بحث و تمحیص ہوتی رہتی تھی ایک اردو کی خامیاں نکالتا اور دوسرا ہندی کی۔ دونوں گروہوں کی رائے ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی تھی۔ امرت رائے نے یوں تو دونوں گروہوں کی تحریروں کے اقتباسات پیش کیے ہیں لیکن اردو مخالف گروہ کے بیانات پر انحصار کیا ہے۔ ان کے زیر اثر اس طرح کی باتیں دہرائی گئی ہیں کہ اردو پہلے صرف سلاطین و امرا اور ان سے منسلک لوگوں کی زبان تھی، مسلمانوں کی زبان ہے۔ صرف شہروں میں بولی جاتی ہے اور وہ بھی اشراف کے طبقوں میں، دیہاتوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان اعتراضات کی بے حقیقتی اہل اردو اور دوسری زبانوں کے انصاف پسند لوگوں سے کبھی پوشیدہ نہیں رہی۔

---

[1] دریائے لطافت مرتبہ مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو، ۱۹۱۶ء، ص ۱، ۲

خود تنقیدیت (SELF-CRITICISM) کا رجحان ہر ادب میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اردو میں بھی ہے۔ اردو کے مشہور و ممتاز مصنفین کے یہاں اپنی زبان و ادب کی بہتری کے خیال سے یا کسی دوسری زبان سے مرعوبیت کی وجہ سے بعض اوقات یہ رجحان خود مردودیت Self Condemnation کی حدوں میں داخل ہو جاتا ہے۔ جتنا کسی اصلاح پر زور دیا جاتا ہے اتنا ہی کسی کوتاہی کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ زبان یا ادب کی کوتاہیوں کے اس طرح کے بیانات کو لکھنے والے کے مقصد سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ مثال کے طور پر اردو شاعری کی اصلاح کے لیے مولانا حالی نے مقدمۂ دیوان حالی میں پرانی شاعری کی بہت سی کوتاہیاں بڑی شدت سے بیان کیں۔ مجموعی حیثیت سے ان کی تنقید و تنقیص کا اردو شاعری کے ارتقا پر بڑا اچھا اثر پڑا لیکن ان کے بعض اثرات پوری طرح درست نہ تھے اور جو اصلاحیں انھوں نے تجویز کی تھیں ان میں بہت کئی چل نہیں سکیں۔ اب اگر کوئی مولانا حالی کے مقصد کو الگ کر کے پرانی اردو شاعری کو گردن زدنی قرار دے اور سند کے طور پر حالی کے اقوال کو پیش کرے تو یہ اس کی بہت بڑی بھول ہوگی۔ کلیم الدین احمد نے عندلیب شادانی کی سند پر اردو غزل کو رد کرنا تو سراسر زیادتی ہوگی۔ اردو کے مصنفین بجا طور پر بول چال کی زبان یا آسان زبان کو اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے جا بجا فارسیت کے غلبے اور مشکل اسالیب بیان کی مذمت کی ہے۔ اردو کی کسی دور کی نظم و نثر آسان زبان اور اسالیب بیان سے خالی نہیں۔ فارسی آمیز بلکہ فارسی زدہ اسلوب بھی ہے لیکن ایک اسلوب ہے پوری زبان نہیں۔ جن لوگوں نے [illegible] پر لعنت ملامت کی ہے ان کا مقصد پوری زبان کو مردود قرار دینا نہیں ہے، پھر کہیں [illegible] اس میں غلطیاں اور غلط فہمیاں ہیں اور مبالغہ بھی ہوا ہے۔ مختلف اسالیب بیان کی عشوہ [illegible] زبوں میں کسی مخصوص ادبی ماحول، شخصی عنصر اور انفرادی لب و لہجہ یا رنگ پیدا کرنے کی جلوہ [illegible] جوں کو کبھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ غالب اور اقبال کو اردو کے عظیم شاعروں میں شمار کرنا [illegible] سیت کی مذمت کرنا ادبی ریاکاری ہی معلوم ہوتا ہے۔ اردو میں اصلاح زبان کی [illegible] کہیں بعض مورخین و ناقدین کے یہاں یہ باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ امرت رائے [illegible] کا اندازہ نہیں ہو سکا۔ انھوں نے اردو کو سب سے زیادہ ہدف ملامت اصلاح زبان [illegible] تحریک کی وجہ سے بنایا ہے اور تائید میں ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ڈاکٹر گیان چند، محمد صادق،

مولانا عبدالسلام ندوی، پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی، وحیدالدین سلیم، حالی اور انشا وغیرہ کی عبارتوں کے اقتباسات پیش کیے ہیں۔ انھوں نے وحیدالدین سلیم کی ایک کتاب وضع اصطلاحات دیکھی، افادات سلیم دیکھ لیتے تو اردو کے خلاف اور بھی مواد مل جاتا۔

فاضل مصنف کے انگریزی ترجموں میں سے چند ترجموں کا میں نے جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ یہاں بھی کچھ نہ کچھ ایسا فرق ہوگیا ہے یا کرایا گیا ہے جس سے غلط خیال پیدا ہوتا ہے مثلاً مقدمۂ دیوان حالی میں یہ عبارت ہے:

"... بول چال میں ہندی الفاظ رفتہ رفتہ ترک اور ان کی جگہ عربی الفاظ کثرت سے داخل ہونے لگے۔ ..."[1]

انگریزی ترجمے سے مترشح ہوتا ہے کہ ہندی الفاظ ترک کر کے تمام تر عربی الفاظ داخل کر دیے گئے۔ اسی طرح "متروک" کا ترجمہ BANNED کیا گیا ہے اور کچھ ایسے پیرے اور الفاظ جوڑ دیے گئے ہیں جو اصل عبارت کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی نہیں کرتے۔[2] صرف انگریزی پڑھنے والے یقیناً ایسے ترجموں سے گمراہ ہوں گے۔ دوسرے اقتباسات میں یہی بات فارسی الفاظ کے تعلق سے کہی گئی ہے یعنی تمام تر فارسی الفاظ داخل کر دیے گئے۔ اصل عبارت میں بھی اگر یوں ہی ہے تو ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ اردو میں اصلاح زبان کی تحریک کے دو مرحلے ہیں۔ ایک کا تعلق شاہ حاتم کی اصلاحات سے ہے اور دوسرے کا لکھنؤ کی اصلاحات سے جو ناسخ سے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان اقتباسات میں دونوں کو ایک ہی لکڑی سے ہانکا گیا ہے۔

شاہ حاتم نے دیوان زادہ کے دیباچے میں فارسی شاعری میں خود کو صائب کا پیرو بتایا ہے۔ اور اردو شاعری کے لیے لکھا ہے کہ ولی کو استاد مانتے ہیں۔ شاہ حاتم کی اصلاحات کی کیفیت یہ ہے کہ فارسی الفاظ بھی ترک کیے گئے تھے۔ مثلاً در، بر، از وغیرہ۔ ہندی بھاکا الفاظ ترک کر کے

---

[1] مقدمہ دیوان حالی، ۱۹۵۳ء، ص ۱۹۹، ۲۰۰۔ مولانا حالی کی عبارت میں "عربی الفاظ" بجائے خود تعجب خیز ہے۔

[2] دیکھیے امرت رائے، ص ۲۵۳

ان کی جگہ زیادہ تر دوسرے ہندی الفاظ ہی رکھے گئے تھے مثلاً ایدھر کی جگہ ادھر، اودھر کی جگہ اُدھر نین کی جگہ آنکھ وغیرہ۔ کچھ عربی اور فارسی الفاظ کا صحیح تلفظ و املا اختیار کیا گیا تھا مثلاً تسبی کی جگہ تسبیح، صحی کی جگہ صحیح اور دوانہ کی جگہ دیوانہ وغیرہ۔ ناسخ کے بارے میں یہ بات مشہور ہوگئی ہے کہ انھوں نے اصلاح زبان کے قاعدے بنائے، ہندی الفاظ زبان سے نکالے اور ان کی جگہ فارسی الفاظ رکھے۔ عرصہ ہوا قاضی عبدالودود کا ایک مفصّل مضمون غالبًا معاصر پٹنہ میں شائع ہوا جس میں ناسخ کے کلام میں ہندی الفاظ کے استعمال کی بے شمار مثالیں پیش کی گئی تھیں رشید حسن خاں کے مطابق اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ ناسخ نے اصلاح زبان کے قاعدے بنائے تھے[1] اس کے علاوہ کئی الفاظ جن کے لیے کہا جاتا ہے کہ ناسخ نے ترک کر دیے تھے وہ ان کے ایک اور شاگرد کلب حسین خاں نادر نے بعد میں تلخیص معلّی میں متروکات درج کئے تھے ان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہندی الفاظ کی جگہ زیادہ تر دوسرے ہندی الفاظ نے لی تھی مثلاً لوہو کی جگہ لہو، سوں، سینتی کی جگہ سے، تئیں کی جگہ اس کو، ٹک کی جگہ کچھ، دیا تھوڑا اور زرا)، کیدھر کی جگہ کدھر، آئیاں کی جگہ آئیں، آئے ہے کی جگہ آتا ہے، ہم پاس کی جگہ ہمارے پاس، چاہے کی جگہ چاہتا ہے، اوپر کی جگہ پر وغیرہ۔ دوسری مثالیں فارسی و عربی الفاظ کو صحت سے استعمال کرنے سے متعلق ہیں[2]

اصلاح زبان کی تحریک کے زیرِ اثر ہندی الفاظ چن چن کر نہیں نکالے گئے تھے۔ اس کا اثر ہ ۔ ا کے الفاظ اور پیرایوں پر پڑا تھا۔ اردو کے ناقدین کی نظر اس پہلو پر نہیں پڑی کہ مصلحین نے ہندی اور بھاکا میں امتیاز کیا تھا۔ انشا نے رانی کیتکی کی کہانی کی تمہید میں لکھا ہے:

"... کوئی کہانی ایسی کہیے جس میں ہندوی کے چھُٹ اور کسی بولی کی پُٹ نہ ہے ... باہر کی بولی اور گنواری اس کے بیچ نہ ہو ...

اپنے ملنے والوں میں سے ایک کوئی بڑے پڑھے لکھے ... لگے کہنے۔ یہ بات

---

[1] دیکھیے انتخاب ناسخ مرتبہ رشید حسن خاں، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۲ء تعارف، ص ۷۵

[2] دیکھیے تلخیص معلّی از کلب حسین خاں نادر مرتبہ ڈاکٹر محمد انصار اللّٰہ، ۱۹۷۶ء، ص ۹۴ تا ۱۰۷

ہوتی دکھائی نہیں دیتی۔ ہندوی پن بھی نہ نکلے اور بھاکا پن بھی نہ ٹھس جائے۔۔۔!![1]

واقعہ یہ ہے کہ ہندی الفاظ ترک کر کے فارسی الفاظ نہیں اپنائے گئے تھے بلکہ ادبی زبان میں نئے فارسی الفاظ و تراکیب کا اضافہ ہو گیا تھا۔ یہ سلطنت اودھ کے عروج کے زمانے میں لکھنؤ کے مکتبی ماحول، فارسی کے شعرائے متاخرین کی تقلید اور نظم و نثر میں ایک انفرادی اسلوب کی تلاش کا نتیجہ تھا۔ نظم میں ناسخ کا معروف اسلوب اور پنڈت دیا شنکر نسیم کی مثنوی گلزار نسیم اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ نثر میں مرزا رجب علی بیگ سرور نے فسانۂ عجائب میں اس کا نقارہ بجایا۔ اصلاح زبان کی مثال بہت لمبی ہے کیوں کہ اس کا سلسلہ بہت بعد تک جاری رہا۔ لیکن جس طرح دریائے لطافت میں انشا کے بیان کیے ہوئے اصول اپنی جگہ رہے اور ان کی شاعری میں ہندی الفاظ اور ہندو روایات و تلمیحات نے جگہ پائی۔ اسی طرح ناسخ کے زمانے کا نیا رنگ و آہنگ ہندی عنصر کے فروغ کو روک نہیں سکا۔ خود ناسخ اور ان کے ہم عصروں کی نظم و نثر اس سے خالی نہ تھی۔ ان کا امتیازی رنگ تھوڑے عرصے میں معیوب ہو گیا تھا اور فارسیت کے باوجود اردو نظم و نثر سادہ اور عام فہم اسالیب سے پہچانی جانے لگی تھی۔ اصلاح زبان کی تحریک کا جو پہلو ہندی سے متعلق تھا اس میں دیکھنے کی بات یہ تھی کہ اردو کی اصلاحیں جدید ہندی میں بھی رائج ہوئیں۔ ہندی اور بھاکا کے وہ الفاظ اور پیرائے جو اہل اردو نے ترک کر دیے تھے جدید ہندی میں بھی بہت کم دیکھنے میں آتے ہیں۔ لیکن امرت رائے نے اس کی طرف توجہ نہیں دی۔

اردو زبان کی اصلاح کی تحریک کے سلسلے میں امرت رائے نے اردو کو بحیثیت مجموعی مردود قرار دینے کے لیے خود بعض اہل اردو کی تحریروں کے اقتباسات ان کی نیت کے خلاف استعمال کیے ہیں۔ اردو رسم الخط کی کوتاہیاں بیان کرنے کے لیے انھوں نے سیّد علی بلگرامی، سید ابن حسن، ہارون خاں شروانی، محمد شفیع اور اے۔ ایم اے شوشتری کے اقتباسات کا انتخاب کیا ہے۔ ان میں سے اکثر کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ اردو کا رسم الخط بدلنے کے حامی تھے۔ دیوناگری رسم الخط

---

[1] رانی کیتکی کی کہانی از انشا مرتبہ ڈاکٹر سید سلیمان حسین، کتاب نگر، لکھنؤ، ۱۹۷۵ء ص ۵۹، ۶۰

کی خوبیوں کے بیان میں اسپک ٹیلز اسماے میکڈانیں اور الیف۔ ایس۔ گراؤز کے اقتباس دیے گئے ہیں۔[۱] مقصد یہ ہے کہ ایک کی مذمت خود مسلمانوں نے کی ہے اور دوسرے کی تعریف انگریزوں نے۔ چنانچہ اس میں کسی قیل و قال کی گنجائش نہیں رہتی کہ ایک بدتر ہے اور دوسرا افضل۔ اردو رسم الخط میں کوتاہیاں ہیں اور دیوناگری رسم الخط میں خوبیاں۔ اوّل الذکر کی خوبیوں اور ثانی الذکر کی کوتاہیوں سے بھی میں بے خبر نہیں لیکن یہاں اس بحث میں پڑنا بے سود ہے کسی دوسری زبان اور رسم الخط کی نکتہ چینی لسانی عصبیت کی غمازی کرتی ہے۔ دیوناگری کے بارے میں اگرچہ مجھے کچھ کہنے کا حق حاصل ہے کیوں کہ ہندی بخط ناگری اب صرف اہل ہندی کی ملکیت نہیں۔ ہمارے ملک اور کئی صوبوں کی سرکاری زبان ہے لیکن میں اس وقت مان لیتا ہوں کہ دیوناگری رسم الخط اتنا سائنٹیفک اور مکمل ہے کہ اس میں کوئی کوتاہی نہیں اور وہ نہ صرف ہندستان بلکہ دنیا کی تمام زبانوں کے لیے موزوں ہے۔ لیکن زبانوں اور رسم الخطوں کے محاسن و معائب کے تقابلی مطالعے کی بنا پر زبان اور رسم الخط اختیار کرنے کا کوئی طریقہ ہوتا تو آج ساری دنیا میں ایک زبان ہوتی اور ایک رسم الخط ہوتا۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ دنیا کے متعدد ملکوں میں ایک سے زیادہ زبانیں اور رسم الخط ہیں۔ ہندستان میں زبانوں اور رسم الخطوں کی رنگا رنگی عدیم المثال ہے۔ ہند آریائی خاندان کی بہت سی زبانیں ہیں اور الگ الگ رسم الخطوں میں لکھی جاتی ہیں۔ دراوڑی خاندان کی بھی کئی زبانیں اور رسم الخط ہیں۔ مختلف علاقوں میں ایک سے زیادہ زبانیں بولی جاتی ہیں اور ایک سے زیادہ رسم الخط استعمال کیے جاتے ہیں۔ بیشتر رسم الخطوں کا ماخذ ایک ہے لیکن ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ماضی میں یہ اختلاف کیوں پیدا ہوا اور بعد میں دور نہیں ہوا۔ دوسری زبانیں ہندی کا دیوناگری رسم الخط کیوں نہیں اختیار کر لیتیں اس پر رائے اور ان کے ہمخیال حضرات ان سوالوں پر غور نہیں کرتے اور اردو کے لیے دیوناگری رسم الخط کے بجائے اردو رسم الخط کے استعمال پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں بلکہ ان میں سے کچھ اردو کے لیے دیوناگری رسم الخط اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ رومن رسم الخط

۱۔ ایضاً، ص ۲۶۲، ۲۶۳

اختیار کرنے کا مشورہ وجہ اگانہ ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ماضی میں ہندی کے لیے بھی رومن رسم الخط اختیار کرنے کا مشورہ دیا گیا تھا اور آج کل اسے پھر دہرایا جارہا ہے۔ ترکی اور انڈونیشیا کی مثال صرف اردو کے لیے کیوں قابلِ تقلید ہے۔ اپنی زبان اور ملک کی بہتری اس سے وابستہ ہے تو دوسری زبانیں بھی تو اس پر عمل کرسکتی ہیں۔

اردو رسم الخط کی تنقیص کرنے والے، اس کو بدلنے کا مشورہ دینے والے یا اس کی حد سے زیادہ اصلاح کے خواہش مند اسے فراموش کردیتے ہیں کہ اس کی تاریخ وروایت صدیوں پرانی ہے، آج بھی کروڑوں آدمی اس کو استعمال کرتے ہیں اور اس کو بدلنا یا اس کی انفرادیت کو مسخ کرنا آسان نہیں۔ امرت رائے اس لاطائل بحث میں پڑنے کے بجائے اگر یہ بتانے کی زحمت فرماتے کہ ہندی/ہندوی کے قدیم نمونے کس رسم الخط میں ملتے ہیں، یہ زبان صدیوں تک کس رسم الخط میں لکھی جاتی تھی اور رسم الخط کی تفریق کب اور کیوں ہوئی تو یہ اس موضوع پر تحقیق کے تقاضوں کے عین مطابق ہوتا۔

(۶)

انگریزوں کی "بانٹو اور حکومت کرو" کی حکمت عملی ایک حقیقت تھی لیکن اگر اس ملک کے باشندے موقع نہ دیتے تو انھیں کامیابی نہ ہوتی۔ انھوں نے سرکاری زبان کی حیثیت سے جب فارسی کو ہٹانا چاہا تو خود ان کے درمیان بہت اختلاف رائے تھا۔ لیکن جلد ہی اعلیٰ سطح پر انگریزی اور نچلی سطح پر ہندستانی بخط فارسی کے لیے رائے ہموار ہوگئی تھی۔ بقول مولانا محمد حسین آزاد:

> "۱۸۳۵ء میں دفتر سرکاری بھی اردو ہونے شروع ہوگئے چند سال کے بعد کل دفتروں میں اردو زبان ہوگئی"[۱]

لیکن یہ معاملہ اتنا آسان ثابت نہیں ہوا۔ انگریز امورِ مملکت میں آپس میں بڑی بحث وتمحیص کرتے تھے اور سامراجی سخت گیریوں کے باوجود اپنی رعایا کی عرضداشتوں وغیرہ پر بھی دھیان

---

[۱] آبِ حیات از آزاد، ص ۲۶

دیتے تھے۔ جنوبی علاقوں میں مقامی زبانوں کے استعمال میں شاید کوئی دشواری نہیں پیش آئی لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کے مرکزی دفاتر اور شمالی ہند کے صوبائی دفاتر اور عدالتوں میں لسانی اختلاف کی وجہ سے وہ بڑے چکر میں پڑ گئے تھے۔ انھوں نے پہلے اسے رسم الخط کا جھگڑا سمجھ کر بعض علاقوں میں ہندستانی یعنی اردو کو ناگری رسم الخط میں لکھنے کی اجازت دے دی تھی۔ لیکن ۱۸۳۹ء میں حکومت بنگال کے سابقہ سرکلر میں ترمیم کرکے خصوصی اجازت کے بغیر اردو کو ناگری رسم الخط میں لکھنے کی ممانعت کردی تھی۔ کلکتے میں جب انگریزوں نے فورٹ ولیم کالج قائم کیا تھا (۱۸۰۰ء) تو اس میں انگریزی، عربی، فارسی، سنسکرت، تامل، کنڑ، مراٹھی، بنگالی اور ہندستانی کی تعلیم کا انتظام کیا تھا۔ لیکن ہندستانی کی بعض کتابیں ناگری رسم الخط میں بھی چھاپی گئی تھیں اور چند ایسی کتابیں بھی شائع کی گئی تھی جن میں فارسی اور عربی الفاظ کی جگہ سنسکرت اور خالص کھڑی بولی کے الفاظ استعمال کیے گئے تھے۔ اسی طرح اب اختلاف صرف رسم الخط کا نہ تھا' ایک زبان بھی میدان میں آگئی تھی جسے ہندی، ہندوی یا ہندوئی سے موسوم کیا جانے لگا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے رومن رسم الخط کی تحریک چلائی تھی لیکن اسے اردو اور ہندی دونوں کے حامیوں نے عام طور پر مسترد کر دیا تھا۔[1]

اردو اور ہندی کی کش مکش کا افسوس ناک پہلو یہ تھا کہ دونوں زبانوں کے علمبردار ایک زبان کے نقصان پر دوسری زبان کا فائدہ چاہتے تھے۔ دونوں فریقوں کے سرپرست اعلا انگریز حکام میں موجود تھے۔ جب بعض علاقوں میں اردو کو بے دخل کرانے میں کامیابی ہوئی تو ایک دن سرسید نے بنارس کے کمشنر الگزنڈر شیکسپیر سے مسلمانوں کی تعلیم کی بات کی اور افسوس کے ساتھ پیش گوئی کی کہ اب ہندو مسلمان کسی کام میں دل سے شریک نہ ہوسکیں گے۔ چوں کہ ہندی کی اس تحریک میں راجہ شیو پرشاد اور بھارتیندو ہریش چندر پیش پیش تھے اس لیے سرسید نے ان کے خلاف قلم اٹھایا۔ امرت رائے اس "معمولی سے جھگڑے" میں سرسید کے ردعمل کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ یہ تو مانتے ہیں کہ بھارتیندو اور ہندی تحریک کے دوسرے

---

[1] یہ تجزیہ ہندستانی کے مسائل از ڈاکٹر حکم چند نیر پر مبنی ہے۔

علمبرداروں سے کسی کو اختلاف ہو سکتا تھا لیکن لکھتے ہیں کہ سرسید نے جس "غضب ناک عدم رواداری" کا مظاہرہ کیا اس کا سمجھنا مشکل ہے، سوائے ایک ایسی خاص "نفسیاتی ساخت" کی روشنی میں جو مسلمانوں کے پہلے کے فاتحین سے نمایاں طور پر مختلف تھی[۱] وہ سرسید کے ردّعمل کو اس لیے نہیں سمجھ سکے کہ انھوں نے راجہ شیو پرشاد کے ایک میمورنڈم کے پورے متن یا ڈاکٹر حکم چند نیر کی کتاب "اردو کے مسائل" کو نہیں دیکھا جس میں یہ میمورنڈم نقل کیا گیا ہے۔ راجہ شیو پرشاد ستارۂ ہند کے خیالات میں بعد میں شاید کچھ اعتدال آیا تھا یا وہ کھلے طور پر ایک بات لکھتے تھے اور درپردہ دوسری بات۔ امرت رائے نے شنتی کانت مسرا کی کتاب کھڑی بولی کا آندولن اور چندربلی پانڈے کی کتاب اردو کا رہسیہ سے کچھ اقتباسات درج کیے ہیں جن سے بات صاف نہیں ہوتی۔ سرسید کے شدید اور پر تاسف ردِّعمل کا سبب راجہ شیو پرشاد کے میمورنڈم "صوبجات متحدہ میں عدالتی رسم خط" کے وہ حصے تھے جن میں مسلمانوں کے دور حکومت کے خلاف لکھنے کے علاوہ اردو کی سخت مخالفت کی گئی تھی اور ہندی کی وکالت میں ہندوؤں کی علیحدہ قومیت کا تصور پیش کیا گیا تھا۔ یہ میمورنڈم یکم اگست ۱۸۶۸ء کو انگریزوں کے میڈیکل ہال پریس، بنارس میں طبع ہوا تھا اور اس پر "نجی اشاعت کے لیے" For Private Circulation لکھا ہوا تھا۔ اردو اور ہندی سے متعلق چند جملے ملاحظہ ہوں:-

"حکومت نادانستہ طور پر مجبور عوام پر بالجبر ایک اور غیر ملکی زبان "تقریباً فارسی یا نیم فارسی یا بالفاظ دیگر فارسی رسم خط میں اردو مسلط کر رہی ہے جو مسلم بادشاہوں نے بھی نہ سوچا تھا۔ ...

میں پھر کہوں گا کہ میں اس طریقہ کار میں کوئی دانش مندی نہیں دیکھتا جو تمام ہندوؤں کو نیم مسلمان بنا رہا ہے اور ہماری ہندو قومیت کو برباد کر رہا ہے۔..

میں استدعا کرتا ہوں کہ فارسی زبان کی طرح فارسی رسم خط کو بھی عدالتوں سے خارج کر دیا جائے اور اس کی جگہ ہندی کو رائج کیا جائے۔۔"[۲]

---

[۱] امرت رائے، ص ۲۷۴

[۲] اردو کے مسائل از ڈاکٹر حکم چند نیر، ص ۱۰۷، ۱۰۸ اور ۱۰۹

بقول ڈاکٹر حکم چند نیر:۔

"اگلے تیس برسوں میں ہندی کی حمایت میں حکومت کو دی جانے والی تمام عرضداشتوں کی بنیاد اسی میمورنڈم کو بنایا گیا۔"[1]

سرسید نے تھوڑے ہی عرصے میں مسلمانوں کی تعلیم کی طرف بھرپور توجہ مبذول کی اور ۱۸۷۷ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی۔ دوسرے فرقوں کے اس طرح تعلیمی ادارے پہلے قائم ہو چکے تھے۔ یہ مختلف فرقوں کے ادارے تھے لیکن ان میں فرقہ واریت نہ تھی۔ ہندو اداروں میں مسلمان اساتذہ اور طالب علم ہوتے تھے اور مسلمان اداروں میں ہندو اساتذہ اور طالب علم۔ ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سرسید کے بعض اقوال مشہور ہیں۔ افسوس ہے کہ امرت رائے نے ان کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ لاہور میں ان کی تقریر مورخہ ۳ فروری ۱۸۸۴ء کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"مجھ کو افسوس ہو گا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے۔۔۔ میں اس بات کے بیان کرنے سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے۔ صرف وہی شخص انعام کا دعوا کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور بورڈر کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔"[2]

---

[1] اردو کے مسائل از ڈاکٹر حکم چند نیر، ص ۱۱۱

[2] تہذیب الاخلاق، علی گڑھ، یکم اکتوبر تا ۳۱ اکتوبر ۱۹۸۵ء، سرسید نمبر، ص ۴۳

مولانا حالی نے ایک ترکیب بند "مسلمانوں کی تعلیم" (۱۸۸۹ء) میں کالج میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کا ذکر ان اشعار میں کیا ہے:۔

تاسف کرتے ہیں جو ہند کی نااتفاقی پر
کلب میں ہندوؤں کے آئیں اور وہ یونین دیکھیں
نہ دیکھا ہو جنھوں نے پیار ہندو اور مسلماں میں
وہ آکر مسلم و ہندو کو یک جان و دو تن دیکھیں
درِ تدریس دیکھیں چکرورتی کو اگر برسوں
نہ پیشانی پہ بل دیکھیں نہ ابرو میں شکن دیکھیں[1]

اردو زبان اور رسم الخط کو مسلمانوں کی علیحدگی پسندی اور سیاسی غلبے کی خواہش کی علامت ثابت کرنے کے لیے امرت رائے کو جہاں بھی جو کچھ مل گیا ہے بلا تامل لے لیا ہے۔ سید مصطفےٰ علی بریلوی اور محمد ابن عباسی وغیرہ کے اقوال میں یہ بات کہی گئی ہے کہ زبان کا بندھن مذہب سے بھی زیادہ مضبوط ہوتا ہے، اس لیے اسلامی محققین نے اس کی طرف کافی توجہ دی ہے۔ لیکن ہر شخص کا کچھ لکھ دینا اور اس کو اسلامی محققین، اسلامی تاریخ یا اسلام سے منسوب کر دینا کوئی خاص معنی نہیں رکھتا۔ ملک گیری اور سامراج کے زمانے میں دنیا میں نہ معلوم کیا کیا ہو چکا ہے اور اس میں مختلف نسلوں، مذہبوں اور زبانوں کے لوگ ملوث رہے ہیں۔ صرف عربی زبان ہی نہیں دوسری زبانیں خصوصاً انگریزی، فرانسیسی، اسپینی وغیرہ اسی طرح پھیلی ہیں۔ انگریزی زبان امریکہ، کناڈا اور آسٹریلیا کی مستقل زبان بن گئی اور برطانوی سامراج کے خاتمے کے بعد بھی سابقہ نوآبادیات میں اپنے قدم جمائے ہوئے ہے۔ قومی اتحاد کی ضمانت محض احساس قومیت ہوتا ہے۔ یہ اگر نہ ہو تو کسی گروہ کو نہ جغرافیائی حدود ایک قوم بنا سکتی ہیں اور نہ مذہب، نسل اور زبان۔ دنیا کے کتنے ملک، اور ایک مذہب اور ایک زبان رکھنے والی مملکتیں تقسیم ہو چکی ہیں۔ نسل، زبان

---

[1] مجموعۂ نظم حالی مرتبہ ظہیر احمد صدیقی، ص ۱۴۸

اور مذہب کے اتحاد کے باوجود عرب ممالک کتنی مملکتوں میں منقسم ہوئے ہیں۔ عربوں کی صدیوں کی حکومت کے بعد بھی متعدد ملکوں میں عربی رسم الخط ترک کیا گیا ہے۔ ایک ہی مذہب کے ماننے والوں اور ایک ہی زبان کے بولنے میں بار بار لڑائیاں ہو چکی ہیں۔ ہندوستان کی تقسیم کے وقت ایک زبان بولنے کے باوجود پنجاب اور بنگال کا بٹوارہ ہوا۔ سابقہ پاکستان کی اکثریت کے ایک مذہب سے تعلق کے باوجود بٹوارہ ہوا اور بنگلہ دیش وجود میں آیا۔ ایک زبان کے باوجود دنیا کے کئی ملک دو آزاد ملکوں میں بٹ گئے اور بٹے ہوئے ہیں مثلاً کوریا، یمن اور جرمنی۔ امرت رائے کو بریلوی اور عباسی وغیرہ کے بیانات کو خاطر میں نہ لانا چاہیے تھا۔

امرت رائے نے قومی زبان کراچی ۱۶ر فروری ۱۹۶۱ء کے حوالے سے مولوی عبدالحق کی ایک تقریر کی رپورٹ کے مندرجہ ذیل اقتباس کا انگریزی ترجمہ درج کیا ہے:

"پاکستان کو نہ جناح نے بنایا نہ اقبال نے بلکہ اردو نے پاکستان کو بنایا ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلاف کی اصل وجہ اردو زبان تھی۔ سارا دو قومی نظریہ اور سارے ایسے اختلاف صرف اردو کی وجہ سے تھے۔ اس لیے پاکستان پر اردو کا بڑا احسان ہے۔" [1]

امرت رائے نے اس پر جو رائے زنی کی ہے وہ ڈاکٹر گیان چند جین کی ایک تحریر کی صدائے بازگشت ہے۔ یہ تحریر ۲۲ر مارچ ۱۹۶۱ء کے "ہماری زبان"، علی گڑھ میں شائع ہوئی تھی۔ ڈاکٹر جین نے لکھا تھا:

"تقسیم ملک سے پہلے مولوی عبدالحق ہمیشہ یہ کہتے رہے کہ اردو ہندو مسلم اتحاد کی نشانی ہے، حالاں کہ ان کے دلی عقیدے کے مطابق ہندو مسلم اختلاف کی جڑ محض اردو تھی اور یہ تحریک پاکستان کے قیام کی تحریک تھی۔ کیا حقیقت آج پہلی بار ظاہر کی گئی ہے؟"

اس پر پروفیسر آل احمد سرور نے یہ اداریٔ نوٹ دیا تھا:

---

[1] دیکھیے مذکورہ رسالے کا ص ۱۲ اور امرت رائے: ص ۲۶۴۔ امرت رائے نے ص ۲۲ درج کیا ہے جو صحیح نہیں۔

"مولوی صاحب کا ہم بہت احترام کرتے ہیں لیکن ان کے اس نظریے سے جو خود ان کے پچھلے خیالات کی تردید کرتا ہے ہمیں سخت اختلاف ہے۔ اردو میل جول سے پیدا ہوئی اور اسی کی نشانی ہے۔ سیاسی اختلافات کا زبان سے کوئی تعلق نہیں۔"

مولوی عبدالحق نے اردو تحریک کو ہندوستان میں جس طرح چلایا اور پھر پاکستان میں اس کو جو رنگ دیا اس کے بعض پہلوؤں سے خود مجھے سخت اختلاف ہے لیکن اس سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ پاکستان جانے کے بعد ان کے اس نظریے میں تبدیلی ہوئی تھی کہ اردو ہندو مسلم اتحاد کی علامت ہے۔ وہ باتیں انھوں نے پاکستان میں اردو کی ناقدری پر اظہار افسوس کرتے ہوئے کہی تھیں۔ ان کا مطلب براہِ راست یہ نہیں کہ اردو نے پاکستان بنوایا۔ بلکہ یہ ہے کہ اردو کو اس کا مقام نہ دینے کی وجہ سے مسلمانوں میں شبہات بہت بڑھ گئے اور دو قومی نظریے کو اتنی تقویت حاصل ہوئی کہ پاکستان بننے کی نوبت آئی۔ اس لیے پاکستان کے رہنماؤں کو اس کی قدر کرنا چاہیے۔ "ہماری زبان" کی تحریروں کے جواب میں حکیم اسرار احمد کریوی کا ایک مضمون "قومی زبان" کراچی میں شائع ہوا تھا۔ اگرچہ اس کے مندرجات سے بھی مجھے پوری طرح اتفاق نہیں ہے لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک اردو کو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان ماننے کا تعلق ہے مولوی عبدالحق کے خیالات میں تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ حکیم اسرار احمد کریوی نے لکھا ہے:

"مولوی عبدالحق صاحب اردو زبان کو ہندو مسلم اتحاد کی نشانی پہلے بھی سمجھتے تھے اور اب بھی سمجھتے ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے اور اس تاریخی حقیقت کو بدلنا کسی کے بس میں نہیں چہ جائیکہ مولوی عبدالحق صاحب سے یہ گناہ سرزد ہوئے"[1]

تقسیم کے بعد مولوی عبدالحق دونوں ملکوں میں انجمن ترقی اردو کا کام کرنا چاہتے تھے لیکن اس کی اجازت نہیں ملی اور وہ ۱۹۴۸ء میں پاکستان چلے گئے۔ وہ عملی سیاست سے ہمیشہ دور

---

[1] اردو تحریک کی نوعیت از حکیم اسرار احمد کریوی، "قومی زبان"، کراچی، ۱۶ر جون ۱۹۶۱ء، ص ۷۔ اس سے پہلے کے دونوں اقتباس بھی اسی مضمون سے اخذ کیے گئے ہیں۔

رہے تھے۔ انھوں نے کھل کر پاکستان کی تحریک کی نہ تائید کی تھی اور نہ مخالفت البتہ ان کی دو پرانی تحریروں سے بالواسطہ یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ ملک کی تقسیم کے کسی تصور کے بالکل خلاف نہ تھے[1] زبان کے بارے میں ان کا نظریہ بالکل واضح تھا۔ مثلاً ان کا ایک قول ہے:

"زبان ذات پات، قومیت، وطنیت سے بری ہے جو اسے بولتا ہے اسی کی زبان ہے۔ جو زیادہ صحت و فصاحت کے ساتھ لکھتا بولتا ہے وہی زیادہ تر زبان داں اور اہل زبان کہلانے کا مستحق ہے۔ اس میں نہ کسی صوبے کی تخصیص ہے اور نہ کسی قوم اور نسل کی۔"[2]

اس طرح کے نظریے سے مسلم لیگ کے رہنماؤں کی تشفی نہیں ہو سکتی تھی کیوں کہ وہ مسلمانوں کی علیحدہ قومیت کے تصور میں اردو کو مسلمانوں کی زبان کہتے تھے۔ اس کے علاوہ مولوی عبدالحق کا زیادہ ربط ضبط قوم پرست رہنماؤں سے تھا۔ جامعہ ملیہ کے قیام کی تحریک میں وہ ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور مولانا محمد علی کے ساتھ تھے۔ اکھل بھارتیہ ساہتیہ پریشد کے ناگپور اجلاس (۱۹۳۶ء) میں گاندھی جی اور ان کے درمیان شدید اختلاف رائے پیدا ہو گیا تھا لیکن زبان کے مسئلے میں وہ کسی نہ کسی شکل میں گاندھی جی سے سمجھوتے کے خواہش مند تھے اور اردو سے ہندوستانی پر آگئے تھے۔ ۱۹۳۷ء میں انھوں نے بابو راجیندر پرشاد کے ساتھ ایک سمجھوتہ کیا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں جو کیفیت تھی وہ رسالہ جوہر کے عبدالحق نمبر کے لیے ڈاکٹر سید محمود کے پیغام کے اس جملے سے ظاہر ہے:

"کانگرس کے حکم سے اردو ہندی کا لفظ اس خیال سے ترک کیا گیا تھا کہ وہ

---

[1] ڈاکٹر انصاری کے نام ان کے خط مورخہ ۸ر نومبر ۱۹۲۰ء میں ملک کی تقسیم کے امکان کا ذکر حیرت انگیز ہے۔ (دیکھیے جوہر، عبدالحق نمبر، ۱۹۴۰ء، ص ۶۰، ۶۱)۔ لاہور میں ۱۹۴۱ء میں یوم اردو کے موقع پر ان کی تقریر سے بالواسطہ تقسیم کی تائید کا پہلو نکلتا ہے۔ اس کا ایک اقتباس حکیم اسرار احمد کریوی نے خطبات عبدالحق، ص ۴۸۲-۴۹۴ کے حوالے سے درج کیا ہے۔

[2] قومی زبان، کراچی، عبدالحق نمبر، اگست ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۴۔ اس میں خطبات، ص ۲۵ کا حوالہ ہے۔

جھگڑے کا باعث ہے لیکن اب تو ہندوستانی کے لفظ پر بھی جھگڑا ہے۔"[1]

۱۹۴۵ء میں گاندھی جی نے مولوی عبدالحق کو واردھا بلا کر کہا تھا کہ مولوی عبدالحق نے ناگپور میں جو بات کہی تھی اس سے وقت مان لیتے تو اچھا ہوتا۔[2] دوسری طرف مسلم لیگ بہت پہلے اردو کو عام زبان بنانے کی قرارداد منظور کر چکی تھی اور ۱۹۴۵ء میں پاکستان کے مطالبے کو بہت آگے بڑھا چکی تھی۔ کانگرس کی لسانی پالیسی سے اختلاف کی وجہ سے ہندوستان میں مولوی عبدالحق کے خلاف بدگمانیاں تھیں۔ دوسری طرف زبان کے مسئلے پر کانگرس سے سمجھوتہ کرنے کی کوشش کی وجہ سے انھیں پاکستان کی حکومت کا اعتماد نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ چنانچہ انھیں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ نوبت یہاں تک پہنچی تھی کہ حکومت نے انجمن ترقی اردو پاکستان کی امداد بند کر دی تھی اور کچھ لوگ اگرا نجمن کو ان سے بالکل چھین لینے میں کامیاب نہیں ہوئے تھے تو ان کو عضو معطل بنانے میں ضرور کامیاب ہو گئے تھے۔ پاکستان میں ان کو پاکستانی نقطۂ نظر سے سمجھوتہ کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ چنانچہ جس طرح یہاں انجمن کے رسالے "اردو" پر سر تیج بہادر سپرو کا "ناقابلِ تقسیم ورثہ" والا قول شائع کیا کرتے تھے اسی طرح وہاں "قومی زبان" پر مسٹر جناح کا یہ قول چھاپتے تھے کہ "پاکستان کی قومی زبان اردو اور صرف اردو ہو گی"۔ غالباً جب بنگلہ بھی دوسری قومی زبان بنا دی گئی تو یکم و ۱۶ر مارچ ۱۹۶۰ء کے شمارے سے یہ قول چھاپنا بند کر دیا گیا تھا۔

زیادہ اعتراض کی بات یہ نہ تھی کہ انھوں نے ۱۹۶۱ء میں یہ کہہ دیا تھا کہ پاکستان اردو کی وجہ سے بنا بلکہ یہ تھی کہ اس سے پہلے ہی مسلم لیگیوں کو انھیں کے دلائل سے قائل کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ جب جنرل ایوب خاں برسرِ اقتدار آئے تو انجمن ترقی اردو پاکستان کے حالات کی درستی کے لیے ان کو ۲ر اپریل ۱۹۵۹ء کو ایک خط لکھا تھا۔ اس میں اپنی خدمات کے ذکر میں

---

[1] جوہر، عبدالحق نمبر، ادارۂ تحریر حسن سبحانی صدیقی متعلم بی۔ اے، عبداللطیف اعظمی متعلم بی۔ اے، اخلاق الرحمٰن قدوائی متعلم۔ بی۔ اے، مرتب عبداللطیف اعظمی متعلم بی۔ اے مکتبہ جامعہ دہلی، ۱۹۴۰ء، ص ۱۰

[2] لسانی مطالعے از گیان چند، ۲۵۴۔

یہ تاثر بھی پیدا کیا تھا کہ پاکستان کی تحریک کی کامیابی میں اردو کے مسئلے پر کانگرس سے ان کی معرکہ آرائیوں کا بھی حصہ تھا۔ اس خط کے نتیجے میں ایوب خاں نے مارشل لا آرڈر نمبر ۲۱ مورخہ ۹ نومبر ۱۹۵۹ء کے ذریعے سے انجمن کی مجلس نظما اور انتظامیہ کمیٹی کو توڑ کر مولوی عبدالحق کی چیرمینی میں ایک انتظامی بورڈ بنا دیا تھا۔[1] ان کے اس قسم کے بیانات بلاشبہہ قابل اعتراض ہیں۔ کیوں کہ اس سے غیر منقسم ہندوستان میں انجمن کی کارگزاریوں پر بڑی غلط روشنی پڑتی ہے لیکن یہ مرتا کیا نہ کرتا والی بات معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی اس زمانے کی بھی کوئی ایسی تحریر میری نظر سے نہیں گزری جس میں اردو کو مسلمانوں کی زبان کہا گیا ہو۔

(۷)

امرت رائے نے ایک جگہ لکھا ہے کہ معروضی اعتبار سے ملک کی تقسیم اس بنیاد پر ہوئی کہ ہندو اور مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے تھے کیوں کہ وہ دو جداگانہ قومیں تھیں، خواہ کچھ قومی رہنماؤں نے انفرادی طور پر کچھ بھی محسوس کیا ہو یا کہا ہو۔[2] کئی دوسرے موقعوں کی طرح بدقسمتی سے وہ یہاں بھی دو قومی نظریے کو قبول کر لیتے ہیں۔ اگر ہندو مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے تھے تو ہندوستان میں ساڑھے سات کروڑ مسلمان، بنگلہ دیش میں تقریباً ڈھائی کروڑ اور پاکستان میں تقریباً اسّی لاکھ ہندو اب تک کس طرح رہ رہے ہیں۔ ملک کی تقسیم اگر نہ ہوئی ہوتی تو اس سے بہتر حالت میں رہ رہے ہوتے۔ جن قومی رہنماؤں نے ملک کی تقسیم کو فرقہ وارانہ تقسیم کے بجائے علاقائی تقسیم مانا، کہا اور لکھا ان میں پنڈت جواہر لعل نہرو بھی تھے۔ تقسیم جس طرح ہوئی اور اس کے مابعد جو خاص سیاسی واقعات پیش آئے ان سے یہی نظریہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ ہندوستان کے آئین کی روح رواں بھی یہی نظریہ ہے۔ اگر مذہبی بنیادوں پر دو قومی نظریے کے مطابق تقسیم ہوئی ہوتی تو ہندوستان ہندو مملکت بنا دیا جاتا۔ لیکن ہندوستان کے دو قومی رہنماؤں نے نامساعد حالات میں بھی حقائق کو فراموش نہیں کیا۔ فسادات اور نقل آبادی کی وجہ سے

---

[1] قومی زبان، کراچی، ۱۶ اکتوبر تا ۱۶ نومبر ۱۹۵۹ء، ص ۱، ۲، ۴۔

[2] امرت رائے، ص ۲۸۶۔

معاملات ہاتھ سے نکل گئے اور جن علاقوں میں پاکستان بنا تھا ان میں مذہبی مملکت کا راگ الاپا جانے لگا۔ آج باشعور لوگ، خواہ ان کی تعداد کم ہی کیوں نہ ہو، جانتے ہیں کہ ملک کی تقسیم ناگزیر نہ تھی۔ ہندو مسلمان مل جل کر رہ سکتے تھے لیکن سیاسی عدم مفاہمت، ایک دوسرے پر حاوی ہونے کی کوشش اور شخصیتوں کے ٹکراؤ نے اسے ناگزیر بنا دیا تھا۔ پھر بھی دو غیر مذہبی آزاد مملکتیں بن جاتیں تو ماضی کی تلخیاں دور ہو جاتیں لیکن پاکستان میں مذہبی مملکت کے نعرے نے فرقہ وارانہ کے مسئلے کو حل نہیں ہونے دیا اور یہی سیاسی نعرہ جس کا سماجی یا شخصی مذہبی زندگی کے بہتر تصورات سے کوئی تعلق نہیں اس برصغیر میں آج بھی کشیدگی کا باعث ہے۔ اسے راہ راست پر لانے اور ہموار کرنے کی ضرورت ہے اور بڑھاوا دینے کی۔

کتاب کے خاتمے میں امرت رائے لکھتے ہیں:

"تقسیم کے نتیجے میں معلوم ہوتا ہے کہ دو لسانی رویوں کی حوصلہ افزائی ہوئی ہے۔ ایک یہ کہ ہندی کو اب پوری طرح سنسکرت آمیز بنا دینا چاہیے اور فارسی و عربی کی ملاوٹ سے بالکل پاک کر دینا چاہیے۔ دوسرا یہ کہ اردو کی اس ملک میں کوئی گنجائش نہیں تھی اور وہ ہندی کی ایک بولی سمجھ کر نظر انداز کی جا سکتی تھی۔

میرا خیال ہے کہ یہ دونوں لسانی رویے غیر تاریخی اور ناقص ہیں۔"[1]

یہ دونوں لسانی رویے ظاہر ہیں کہ اہل ہندی کے ہیں۔ انھوں نے دونوں کی صحت سے انکار کیا ہے۔ سنسکرت زدہ ہندی کے متعلق تو ان کی رائے واضح ہے لیکن اردو کے بارے میں یہ سمجھنا محال ہے کہ اہل ہندی میں مروجہ رائے کی تردید سے ان کی کیا مراد ہے۔ وہ اردو کو ہندی کی ایک بولی کے بجائے آزاد زبان مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ وہ اس ملک کے کروڑوں لوگوں کو عزیز ہے لیکن پھر اس کے بھی قائل ہیں کہ اسے آئین میں درج نہیں کرنا چاہیے تھا۔ مزید یہ کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے اور اسے اگر کوئی حیثیت دی گئی تو یہ قومی مفاد کے لیے نقصان دہ ہوگا۔ یہاں بظاہر ان کے ذہن میں ہندی ریاستیں ہیں جن میں اتر پردیش خاص ہے۔ انھوں نے پوری کتاب میں

---

[1] امرت رائے، ص ۲۸۶۔

کہیں اس کا ذکر نہیں کیا کہ اردو ریاست جموں و کشمیر کی سرکاری زبان ہے۔ اردو کو علاقائی زبان کی حیثیت نہ دینے پر اصرار میں انھوں نے اپنی رائے لکھنے میں' دوسرے موقعوں کے برخلاف' "میں' کے بجائے "ہم" ("ہم سوچتے ہیں") کا استعمال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے کو علاقائی حیثیت دینے کے مخالفوں کی نمایندگی کر رہے ہیں۔ بڑی حد تک یہی وہ کردار ہے جس کی وجہ سے اردو کے ذکر میں ان کی پوری کتاب مستقل تضادات کا شکار ہو گئی ہے۔ لیکن اتنی سی بات کے لیے اتنی بڑی کتاب لکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ کسی جلسے میں ایک مختصر سی تقریر کر دینا یا ایک اخباری بیان جاری کر دینا کافی ہوتا۔

اردو شاعری میں اصلاح زبان کی تحریک کی تنقیص میں امرت رائے نے ڈاکٹر عبدالودود کی ایک کتاب "اردو سے ہندی تک" کا بھی ایک اقتباس درج کیا ہے[1] لیکن انھوں نے اس کتاب کے پیغام سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا۔ ڈاکٹر عبدالودود' ڈاکٹر گیان چند جین صاحب اور راقم الحروف کے لائق شاگردوں میں سے تھے۔ انھوں نے ڈاکٹر گیان چند جین کی رہنمائی میں "اردو و نثر میں ادب لطیف" کے موضوع پر مقالہ لکھ کر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی۔ ہندی میں اردو کے بارے میں انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور اردو کے ساتھ جو سلوک ہو رہا تھا اس سے انھیں دکھ ہوا تھا' ان کے لب و لہجے میں کچھ تلخی آگئی تھی۔ انھوں نے اہل اردو کے کچھ خیالات کو دہرانے کی جرأت کی تھی۔ ڈاکٹر گیان چند جین کو ان سے اتفاق نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے ایک تبصرے میں خاصی درشتی سے اپنے اختلاف رائے کا اظہار کیا مثلاً:

"برج اور اودھی کے بولنے والے خود کو ہندی زبان اور ادبیات سے وابستہ جانتے ہیں' پھر اردو کے ایک وکیل کو کیا حق ہے کہ انھیں فصل پر مجبور کرے یہ بانٹو اور حکومت کرو والی پالیسی معلوم ہوتی ہے۔"

اور آخر میں یہ دو ٹوک فیصلہ صادر کر دیا کہ:

"اس کتاب سے ہند و اردو منافقتے کو صحت کے ساتھ سمجھنے میں مدد نہیں ملتی۔"[2]

---

[1] امرت رائے' ص ۲۵۷۔ [2] ذکر و فکر از ڈاکٹر گیان چند' ۱۹۸۰ء' ص ۲۴۳۔

مجھے ڈاکٹر گیان چند صاحب کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اپنی زبان کے بارے میں لوگ بالعموم جو رائے اور جذبات رکھتے ہوں دوسری زبان کے لوگوں کو ان کا احترام کرنا چاہیے لیکن یہ شرط صرف اہل اردو پر نہیں لگائی جا سکتی۔ اہل ہندی کو کیا اس کا احساس نہیں ہے کہ اہل اردو بالعموم اپنی زبان اور رسم الخط کے بارے میں کیا احساسات رکھتے ہیں۔ کیا یہ کہنا درست ہے کہ اردو کی عمر ڈھائی تین سو سال سے زیادہ نہیں ہے، دکنی اردو ہندی ہے، اردو کا وجود کسی سیاسی سازش کا نتیجہ ہے، وہ مسلمان بادشاہوں اور امیروں کی ساختہ و پرداختہ ہے۔ وہ مسلمانوں کی زبان ہے۔ دیہی آبادی اور شہری عوام سے اسے کوئی نسبت نہیں، اس کی اس ملک میں کوئی گنجائش نہیں، وہ ملک کی تقسیم کا ذمہ دار ہے، اس کو بڑھاوا دینا ملک کے لیے مزید نقصان کا باعث ہو سکتا ہے اور اس کا رسم الخط یکسر ناقص ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کیسی تخلیق ہے جس سے اردو کی کوئی خوبی تو کیا معلوم ہوتی اس پر کوئی نیا الزام بھی سامنے نہیں آیا۔ جابجا امرت رائے نے اہل اردو اور مسلمانوں کے بارے میں اتنی بے پروائی سے لکھا ہے کہ جیسے وہ ان کے ہم وطن نہیں۔ کسی بیرونی ملک کے باشندے ہیں۔ کیا اس کتاب سے زبان کے مسئلے کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے؟ پھر جہاں تک اردو کا تعلق ہے سمجھنا کیا ہے؟ اردو کی تاریخ آٹھ نو سو سال کی ہو یا ڈھائی تین سو سال کی، اس کا رسم الخط خوبیوں کا مجموعہ ہو یا خامیوں کا پلندہ، وہ اسی صورت میں آج بھی کروڑوں لوگوں کی زبان ہے۔

ہندوستان کے آئین میں اردو کو ایک مقام دیا گیا ہے۔ ایک ریاست کی سرکاری زبان ہے۔ آئین کی دفعہ ۳۴۵ کے تحت اسے کئی اور ریاستوں میں سرکاری طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ کئی ریاستوں میں اسے کچھ نہ کچھ حقوق میسر ہیں۔ مرکزی حکومت اور ریاستی حکومتیں اس کے لیے کچھ نہ کچھ کر رہی ہیں اور کرنا چاہتی ہیں۔ مرکز میں ترقی اردو بیورو قائم کیا گیا ہے اور ریاستوں میں اردو اکیڈمیاں بنائی گئی ہیں، کتابیں شائع ہو رہی ہیں، ادیبوں کو انعامات، اعزازات اور وظائف وغیرہ سے نوازا جا رہا ہے۔ اعلا تعلیم اور تحقیق کی سہولتوں میں آزادی کے بعد بہت اضافہ ہوا ہے۔ اردو سیکڑوں کی روٹی روزی، بہتوں کے حلوے مانڈے، شہرت و ناموری اور لیڈری کا ذریعہ ہے۔ بہتی گنگا میں ہاتھ دھونے کی مثل مشہور ہے، اردو میں سوکھی گنگا

میں ہاتھ دھونے والے موجود ہیں۔ بقول حالیؔ:۔

اس گئے گزرے زمانے میں بھی یہ فنِ شریف

کیمیا ہے کیمیا ہے کیمیا ہے کیمیا

آزادی کے بعد سرکاری نظام اور ابتدائی و ثانوی سطحوں پہ تعلیمی نظام میں اردو کو بحال نہ رکھ کر اس کی ترویج و تدریس کا بے ساختہ بہاؤ روک دیا گیا تھا۔ اس صورتِ حال میں بہت کم فرق ہوا ہے۔ اس کی تلافی نہ کی گئی تو بالائی سطح پر علم و ادب کی ظاہری چمک دمک کا ماند پڑ جانا یا بالکل زائل ہو جانا خلاف قیاس نہیں۔ لیکن دشواریوں کے باوجود اردو گذشتہ چالیس سال میں ختم نہیں ہوئی ہے۔ اس کے لیے بالائی سطح پر فضا پہلے سے کہیں بہتر ہے۔ بعض لوگوں کو شبہ ہے کہ شاید اس کا مقصد اردو کو اعلا تعلیم و تحقیق و ادبی انعام و اعزاز کی زبان بنا کر چھوڑ دینا ہے۔ لیکن کچھ تعجب نہیں کہ جس طرح اردو کبھی نیچے سے اوپر کی طرف گئی تھی اسی طرحِ آئندہ اوپر سے نیچے کی طرف جائے۔ اردو کے لیے مشکلیں پیدا کرنے والے اور اس کی نظریاتی بنیادوں کو کھوکھلا کرنے والے اپنے اور پرائے، ہر دور میں رہے ہیں لیکن وہ کسی کے روکے نہیں رکی۔ اس کی فکری کشش اور فائدہ رسانی اس کی بقا کی سب سے بڑی ضمانت ہے۔ پھر بھی اس کو نظریاتی سطح پر مات دینے کی کوشش پہلے سے کچھ زیادہ ہی کی جا رہی ہے۔ اس لیے اس کے جواز کو زیادہ گہرائی اور اعتماد سے سمجھنے اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔ یہ جواز فرقہ واریت اور لسانی تعصب و جارحیت پر مبنی نہیں ہے کیوں کہ اردو محبت اور رواداری کی زبان ہے۔ نفرت اور زبردستی کی نہیں۔ اس کی بنیاد لسانی میل جول سے پڑی ہے۔ کسی زبان یا زبانوں سے ٹکراؤ سے نہیں۔

پنڈت جواہر لعل نہرو ایک عظیم سیاسی رہنما اور مدبّر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بڑے مصنّف بھی تھے۔ وہ فرقہ وارانہ اتحاد اور لسانی ہم آہنگی کے علمبردار تھے۔ اردو ان کی زبان تھی۔ ہندوستان کے پہلے وزیراعظم کی حیثیت سے انھوں نے بارہا اردو سے ہمدردی کا اظہار کیا۔ نہرو فیلوشپ کے تحت لسانی اور دیگر قومی اور سماجی موضوعات پر کسی تحقیقی کام سے یہ توقع بیجا نہیں کہ اس میں ایک مثبت اور تعمیری زاویے سے تحقیق کا حق ادا کیا گیا ہو۔ ایسے کسی

کام سے یہ امید تو اور بھی زیادہ کی جاتی ہے کہ وہ ملک کے مختلف فرقوں، لسانی گروہوں یا زبانوں میں ہم آہنگی اور میل ملاپ کے جذبات کو بڑھاوا دینے میں معاون ثابت ہو۔ کم از کم یہ تو نہ ہونا چاہیے کہ ایک زبان کی مسلسل خدمت کی جائے جو ایک طرف تو اس کے بولنے اور لکھنے والوں کی دلآزاری کا باعث ہو اور دوسری طرف اس زبان کے خلاف تعصب و منافرت کو برانگیختہ کرنے کا ذریعہ بنے۔ افسوس ہے کہ امرت رائے کی اس کتاب میں جو نہ ہونا چاہیے تھا وہ اپنی انتہا پر ہے۔ اس کے گمراہ کن اثرات سے لوگوں کے دل و دماغ کو محفوظ رکھنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہوگا۔ تاریخ کا دامن بہت وسیع ہے اس میں پھول بھی ہیں اور کانٹے بھی۔ کوئی چاہے تو پھول چن لے یا صرف کانٹے یا اپنے انتخاب میں توازن سے کام لے۔ امرت رائے نے اردو اور اہلِ اردو کے لیے تاریخ کے دامن سے صرف کانٹے چنے ہیں۔ اسے ایک تحقیقی کتاب کہنا مشکل ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم

خطبۂ صدارت

جشن زریں دار المصنفین اعظم گڑھ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے ایک کتاب بعنوان ذاکر صاحب: اپنے آئینہ لفظ و معنی میں ابھی حال ہی میں شائع کی ہے جسے مدیر جامعہ ضیاء الحسن فاروقی نے مرتب کیا ہے۔ ہم چاہتے تھے کہ ذاکر صاحب کا یہ خطبہ بھی اس میں شامل ہو جائے لیکن اس وقت یہ دستیاب نہیں ہو سکا۔ چند روز ہوئے اتفاق سے وہ ہمیں مل گیا۔ اس لیے اسے رسالہ جامعہ میں شائع کیا جا رہا ہے۔ خطبہ ذاکر صاحب کے دیگر خطبات کی طرح تاریخی و ادبی اہمیت کا حامل ہے۔ (مدیر)

جناب صدر، بزرگو اور دوستو!

زبان اور اس کا ذخیرۂ الفاظ یوں بھی قلب انسانی کی صحیح اور مکمل ترجمانی سے قاصر تھا اور پھر زبان کے سرمایہ داروں نے اپنا سارا خزانہ سطحی جذبات کی نمود و نمایش میں اس بے دردی سے لٹا دیا کہ گہرے محسوسات کے لیے کوئی اچھوتے الفاظ باقی نہیں رہے۔ مجبوراً ہمیں گہری سے گہری اور نازک سے نازک واردات قلب کو بیان کرنے کے لیے انھیں گھسے پٹے الفاظ سے کام لینا پڑتا ہے جس میں اب بہ ظاہر نہ آب و رنگ رہا ہے نہ معنویت۔ اس لیے اگر میں یہ کہوں کہ دار المصنفین کے جشن طلائی میں شرکت کرنا میرے لیے فخر و مسرت کا باعث ہے تو آپ قول کی فرسودگی اور بے رنگی پر نہ جائیے بلکہ اس کی تہ میں قائل کے جوش و خلوص کی تازگی و تب و تاب کو دیکھیے اور محسوس کیجیے۔ جی ہاں! آج مجھے فخر ہے اس پر کہ پچھلی نصف صدی میں ہمارے ملک میں سیاست کی تند و تیز آندھیوں

کے درمیان تحقیق و تخلیق کے چراغ جلتے رہے اور علم و ادب کی جوت جگاتے رہے، اور مسرت ہے اس کی کہ ان میں سے ایک سراج منیر دار المصنفین اعظم گڑھ ہے جس کے ساتھ مجھے کئی رشتوں سے وابستہ ہونے کا شرف حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ یادگار ہے میرے محترم بزرگ مولانا شبلی نعمانی اور ان کے شاگردان رشید مولانا سید سلیمان ندوی اور مولوی عبدالسلام ندوی مرحومین کی اور کارنامہ ہے میرے محترم اور شفیق بھائی مولوی مسعود علی صاحب ندوی اور عزیز دوست شاہ معین الدین اور مولوی صباح الدین عبدالرحمٰن اور ان کے رفقائے کار کا، اور اس لیے کہ اس سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جس کی خدمت میں میں نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ گزارا ہے، ہم خیالی اور ہم مشربی کا تعلق رہا ہے۔ ان ذاتی تعلقات سے قطع نظر ایک مسلمان اور ہندستانی کی حیثیت سے مجھے یہ ادارہ جو قوم کی بیش بہا دولت ہے دل سے عزیز ہے اور اس کے جشن میں شرکت کرکے سچی خوشی محسوس ہوتی ہے۔

آج اس مبارک موقع پر جب دار المصنفین اعظم گڑھ اپنی زندگی کی پہلی نصف صدی پوری کرکے نصف دوم میں قدم رکھ رہا ہے، سب علم دوست اور محب وطن ہندستانیوں خصوصاً مسلمانوں کا فرض ہے اور ہم آپ جو ملک کے مختلف حصّوں سے آکر یہاں جمع ہوئے ہیں اسے ساری قوم کی طرف سے فرض کفایہ کے طور پر ادا کر رہے ہیں کہ دار المصنفین اور اس کے موسس روحانی مولانا شبلی نعمانی کی گراں قدر علمی اور ادبی خدمات کا، جس سے انھوں نے بلا واسطہ ہندستان کے اور بالواسطہ ساری دنیا کے تہذیبی سرمایہ میں قابل قدر اضافہ کیا اور ان کی ان ملّی خدمات کا جن سے انھوں نے حب وطن، آزادی اور قومی یک جہتی کی تحریکوں کو سہارا دیا کم سے کم ایک سرسری جائزہ لیں، ان کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کریں اور یہ سوچیں کہ اس چشمۂ فیض کو جاری رکھنے اور اس کے دامن کو وسیع کرنے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

علامہ شبلی اور دار المصنفین کا علمی اور ادبی عطیہ زیادہ تر اسلامی تاریخ و سیر، تاریخ ہند اور تاریخ و تنقید ادب کے میدانوں سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی خصوصیات میں نفس مضمون کی معروضیت، لہجے کا اعتدال، زبان و بیان کی سلاست کے علاوہ اور ان سے بھی زیادہ نمایاں قلب و نظر کی وسعت ہے۔ اس مکتب فکر کے مصنفوں نے جہاں کہیں اسلامی تہذیب کے تعلقات

قدیم یونانی، ایرانی ہندی تہذیب سے دکھائے ہیں وہاں فصل کے بجائے وصل کے پہلو کو ابھارا ہے اور "قصۂ سکندر و دارا" سنانے پر "حکایتِ مہر و وفا" بیان کرنے کو ترجیح دی ہے۔ ہندوستان میں تاریخ نگاری کے اس تاریک دور میں جب ہمارے اکثر مورخ اپنے مجازی استاذِ ازل کے کہے ہوئے کو طوطی صفت دہرا دیا کرتے تھے اور قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کو ایک بحرِ طوفان خیز بنا کر پیش کرتے تھے جس میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے دھارے ایک دوسرے سے الجھتے اور ٹکراتے رہتے تھے، دارالمصنفین کے مورخوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ ان دونوں کا ملنا تصادم نہیں بلکہ امتزاج، سنگھرش نہیں بلکہ سنگم تھا۔ اور کیوں نہ ہو عالمی تاریخ کی تہہ کو پہنچیے تو ہر تہذیب ایک عظیم الشان الٰہی منصوبہ کی تکمیل میں اپنا اپنا حصہ پورا کرتی دکھائی دیتی ہے۔ لین دین، تاثیر و تاثر کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے جو ایک صالح انسانیت کی تعمیر کے لیے برابر جاری ہے۔ علوم و فنون کا خزانہ ہندوستان سے بغداد پہنچا، وہاں عربوں نے اس پر اپنی زبان اور تہذیب کا رنگ چڑھا دیا، چند صدیوں بعد یہی علوم و فنون ترکوں کے ذریعہ پھر ہندوستان واپس آئے اور اس ملک کی تہذیبی زندگی کو مالا مال کیا اور ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ ایک وسیع تر تاریخ کا جزو بن گئی۔ اس کا احساس وضاحت کے ساتھ امیر خسرو کے یہاں خصوصاً ان کی مثنوی سپہر میں ملتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ حضرت امیر خسرو نے ہندوستانی اشیا سے متعلق اپنی گہری پسند کا اظہار فرمایا ہے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے وہ سارے ہندوستانی تاریخی ورثے کو اپنا ورثہ سمجھتے ہیں۔ اس پرانے عہد کی تمام زندگی میں یہ احساس موجود تھا۔ خسرو نے شاعر کی حیثیت سے اس احساس کو آب و تاب کے ساتھ پیش کرکے جماعتی زندگی اور احساس کی سچی ترجمانی کا حق ادا کیا ہے۔

اسلام کا نقطۂ نظر چونکہ عالمی نقطۂ نظر ہے، اس کا خطاب چونکہ ساری نوعِ انسانی سے ہے اس لیے اس کی تعلیمات سے متاثر مورخوں سے امید کی جا سکتی ہے کہ تاریخ نگاری کو تنگ تعصبات کے پھیلانے کا ذریعہ نہ بنائیں گے بلکہ انسانوں کو اس کی تقدیر سے آگاہ کرنے میں مدد دیں گے۔ غالباً امام شافعی کا قول ہے کہ اگر صرف سورہ والعصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ مجھے اس قول میں بڑی بصیرت پوشیدہ دکھائی دیتی ہے، اس لیے کہ اس مختصر سی

سورت کے چند بولوں میں تاریخ عالم کی نہایت بلیغ توجیہہ و تعبیر موجود ہے۔ ذکر وہی عموم کے ساتھ انسان کا ہے اور زمانہ کی قسم سے منشا یہ ظاہر کرنا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ انسان کے لیے جبری لزوم کی زنجیریں نہیں بناتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ یہ تاریخ کی اخلاقی توجیہہ ہے۔ اس سے تاریخ انسانی اعمال کے نتائج سے عبارت ہو جاتی ہے جو انسانی یقین اور ارادہ سے ظہور میں آتے ہیں، اور کیسا بلیغ اشارہ ہے کہ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والی جماعت گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرے۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ بے یقینی اور بے عملی کے لیے تو گھاٹا ہی گھاٹا ہے۔ دارالمصنفین نے تاریخی تحقیق پر خاص توجہ کر کے اسلامی اور ہندستانی تہذیبی زندگی کی اور ان کی معرفت انسانی اقدار کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔

ملکی سیاست کے میدان سے دارالمصنفین کو بہ حیثیت ایک علمی اور ادبی ادارے کے کوئی تعلق نہیں رہا۔ لیکن شخصی حیثیت سے اس کے مراد و مرشد مولانا شبلی نعمانی سچے اور پکے قوم پرور مسلمان تھے۔ اور اس کے کار گزار ذکا ریہ دار مولوی مسعود علی صاحب ندوی بھی ان کے ہی نقش قدم پر چلتے رہے اور دونوں نے اتحاد و آزادی کا ساتھ دیا اور تفریق اور غلامی کے رجحانات کی شدید مخالفت کی۔ اس لیے دارالمصنفین کے گوشہ نشین کارکنوں میں قومی آزادی اور قومی یک جہتی کے جذبات روح رواں کی طرح سمائے، اور ان کی تائید اور ہمدردی اتحاد اور آزادی کے سب علم برداروں خصوصاً قوم پرور مسلمانوں کے لیے قوت اور فیضان کے سرچشمے کا کام دیتی رہی۔

اگر میں یہ سمجھوں تو بیجا نہ ہوگا کہ علم و ادب کے قدر شناس اور ملک و قوم کے خیر خواہ، وہ بھی جو آج یہاں موجود اور اس مجلس میں شریک ہیں اور وہ بھی جو اپنی مجبوریوں کی بنا پر شرکت سے محروم رہے، میری طرح یہ احساس رکھتے ہیں کہ دارالمصنفین اعظم گڑھ کا ہندستان کی تہذیب و تاریخ کی تدوین اور آزادی و یک جہتی کی تحریک میں قابلِ قدر اور قابلِ ذکر حصہ ہے، اور میرے ہم زبان ہو کر اس کے گزشتہ اور موجودہ اراکین کا ان کی بیش بہا خدمات کے لیے پر جوش شکریہ ادا کرتے ہیں، اور انھیں پرخلوص مبارک باد دیتے ہیں کہ وہ پودا جو انھوں نے اب سے پچاس برس پہلے لگا کر اسے اپنے خونِ جگر سے سینچا تھا آج ایک سربلند، سایہ دار برومند درخت بن گیا ہے، اور خدا سے دعا کرتے ہیں کہ اس شجرِ طیبہ کی جڑیں اور زیادہ مضبوط ہوں،

اس کی شاخیں اور پتیاں، اس کے پھولوں کی شادابی اور نکہت، اس کے پھلوں کے رس کی لذت میں اور اضافہ ہو۔

مگر دارالمصنفین کے قدر دانوں، معترفوں اور شکرگزاروں کو اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا بہت ضروری ہے کہ قدر دانی، تعریف اور شکرگزاری اپنی جگہ بہت اچھی چیزیں ہیں لیکن ان سے نہ انجن کی بھٹی گرم ہوتی ہے نہ بھاپ بنتی ہے نہ گاڑی چلتی ہے۔ اس عالم مادّی میں ذہنی اور روحانی کاموں کے لیے بھی مادی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر ہم آپ واقعی دارالمصنفین کے قیام کو علم و ادب اور ملک و قوم کے لیے مفید اور اہم سمجھتے ہیں تو ہمارا فرض ہے اور یہ فرض کفایہ نہیں بلکہ فرض ذاتی ہے کہ قدمے اور سخنے سے آگے بڑھ کر دامے درمے اس کی دل کھول کر مدد کریں۔ مجھے امید ہے کہ ارباب علم و دانش زیادہ سے زیادہ تعداد میں اس کی مطبوعات کے مستقل خریدار بنیں گے اور ارباب حکومت و اقتدار کو اس پر آمادہ کریں گے کہ انھیں مدرسوں کے کتب خانوں اور عام کتب خانوں کے لیے خریدیں۔ یہ کوئی احسان نہیں ہوگا بلکہ ایک اچھا سودا جس میں چاندی کی چند ٹکلیوں بلکہ کاغذ کے چند پرزوں کے بدلے علم و حکمت کی دولت ہاتھ آتی ہے جو بے بہا اور لازوال ہے۔

آخر میں چند الفاظ دارالمصنفین کے ارکین اور رفیقوں سے کہنا چاہتا ہوں۔ جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے آپ کی تصنیف و تالیف کا ایک خاص میدان ہندستان کے قرون وسطیٰ کی تاریخ اور اس کی ایک امتیازی خصوصیت قلب نظر کی وسعت ہے، یعنی مختلف تہذیبوں اور معاشروں کی مثبت اور معروف اقدار کا اعتراف کرنا، ان کے اختلاف میں اشتراک اور اتحاد کے نقطے تلاش کر کے انھیں نمایاں کرنا۔ آپ کی یہ خصوصیت ہمارے دور محکومی میں جب تاریخ سیاسی مصلحتوں کے ماتحت مسخ کی جا رہی تھی، بہت کام آئی۔ لیکن آپ یہ نہ سمجھیے گا کہ اس دور آزادی میں تاریخ و تفریقی سیاست کا آلۂ کار بننا ختم ہو چکا ہے۔ صدیوں کے روگ برسوں میں دور نہیں ہو پاتے۔ [illegible] آج بھی یہ رجحان باقی ہے اور خاصا قوی ہے۔ آج بھی یہ دکھانے کی کوشش کی جاتی [illegible] ہندستان میں ہندو مسلم تہذیبوں میں کبھی میل نہیں ہوا، ہمیشہ ٹکر ہوتی رہی اور آیندہ [illegible] ہے جب [illegible] ایک تہذیب دوسری تہذیب میں جذب [illegible]

کو اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کرنی چاہیے کہ آپ کی سعی ابھی نا تمام اور آپ کا کام ابھی ادھورا ہے۔ آپ کو اور زیادہ محنت، ہمت اور استقلال کے ساتھ یہ جد و جہد کرنی ہے۔ تاریخ نگاری کو اس کج روی سے محفوظ رکھنے کی اور یہ واضح کرنے کی کہ گو قرونِ وسطیٰ میں ہندو مسلم تہذیبوں کے اپنے اپنے دائرے تھے لیکن ان میں ایک مشترکہ قطعہ بھی تھا جو اس عہد میں قومی تہذیب کی حیثیت رکھتا تھا۔ میرا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے آپ زبردستی تاویل سے کام لیں۔ یہ نہ تو دیانت دار مورخوں کی حیثیت سے آپ کے لیے جائز ہے اور نہ آپ کو اس کی ضرورت ہے۔ آپ مجھ سے بہتر جانتے ہیں کہ اس کے ثبوت تاریخ کے صفحوں پر بکھرے ہوئے ہیں، صرف انھیں جمع کرنے اور ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔ میرا یہ پختہ خیال ہے جسے تاریخی نظریہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا لیکن ذہنی عقیدہ کہہ سکتا ہوں کہ صرف ہندستان میں ہندو مسلم تہذیبوں ہی میں نہیں بلکہ دنیا میں کہیں بھی دو تہذیبوں میں ٹکراؤ نہیں ہوا۔ تہذیبیں ٹکرایا نہیں کرتیں، وحشتیں ٹکرایا کرتی ہیں۔ انسان کا وجود اس دنیا میں اربوں سال سے ہے۔ اس میں سے تہذیب کے چند ہزار سال نکال دیجیے تو باقی سارا زمانہ وحشت کا زمانہ تھا۔ اس لیے آج ان افراد اور قوموں کے نیچے جنھیں ہم مہذب کہتے ہیں تہذیب کی ایک ہلکی سی پرت کے نیچے نہ جانے کتنی پرتیں وحشت کی دبی ہوئی ہیں جو موقع ملنے پر ابھر آتی ہیں۔ دو قوموں کی تہذیبیں جب تک اپنی وحشتوں کو دبائے ہوئے ہیں آپس میں لڑتی نہیں بلکہ گلے ملتی ہیں اور تہذیبی قدروں کا لین دین کرتی ہیں، مگر جب ان کی وحشتیں ان کی تہذیب پر غالب آجاتی ہیں تو ایک تہذیب دوسری تہذیب سے بھڑ جاتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کو نوچنے، کاٹنے، اور بھنبھوڑنے لگتی ہیں۔ آپ سے میری یہ التجا ہے کہ وحشتوں کی روداد دوسروں کے لیے چھوڑ دیجیے، آپ تہذیبوں کی کہانی لکھیے اور نئے ہندستان کو ماضی کی روشنی میں حال کا یہ اہم ترین مسئلہ حل کرنے میں مدد دیجیے کہ کس طرح مختلف تہذیبوں کے الگ الگ رنگ و آہنگ کو ضروری حد تک قائم رکھتے ہوئے ان میں وہ ہم رنگی اور ہم آہنگی پیدا کرے جو ایک متحد اور مضبوط قوم بنانے کے لیے درکار ہے، اور اپنے محبوب وطن کو ایک

ایسی مہذب انسانی برادری کا گھر بنانے میں ہاتھ بٹائیے جس کے صدر دروازے پر حالی کی یہ رباعی رقم ہو:

ہندو سے لڑیں نہ گبر سے بیر کریں — شہدے بچیں اور شر کے عوض خیر کریں
دنیا کو جو کہتے ہیں جہنم ہے یہ — وہ آئیں اور اس بہشت کی سیر کریں

ان چند لفظوں کے بعد جنھیں کسی مہمانِ خصوصی کا رسمی خطبہ نہیں بلکہ ایک محبت مخلص کے دل کی آواز سمجھیے میں دارالمصنفین اعظم گڑھ کے جشن طلائی کا افتتاح کرتا ہوں۔

— ۲۰ر فروری ۱۹۶۵ء

محمد عرفان

ذاکر صاحب۔ دانشوری اور تصورِ مذہب

(ایک رپورٹ)

۳۱ جنوری سے ۸ فروری ۱۹۸۷ء تک جامعہ ملیہ میں جشن ذاکر کی تقریبات منائی گئیں۔ اسی سلسلے میں ۵ فروری کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی جانب سے "ذاکر صاحب۔ دانشوری اور تصورِ مذہب" کے موضوع پر ایک سمپوزیم منعقد ہوا جس میں ملک بھر سے آئے ہوئے ممتاز دانش وروں، مفکروں اور عالموں نے شرکت کی۔

یہ سمپوزیم دو نشستوں پر مشتمل تھا پہلی نشست کی صدارت بزرگ ادیب اور شاعر پروفیسر آل احمد سرور نے کی۔ شروع میں انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے سمپوزیم کے مقاصد کی وضاحت کی اور ذاکر صاحب کے تصور مذہب اور دانش وری سے متعلق بعض اہم گوشوں کی طرف توجہ دلائی۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنے ذاتی مشاہدات اور بعض دوسرے واقعات کے ذریعے ذاکر صاحب کی مذہبی دانش وری سے سیر حاصل بحث کی اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ وہ سیاسی طور پر۔ فکر و فطرت دونوں کے لحاظ سے معلّم تھے، ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ روایتی معلّم نہ تھے۔

پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے اپنا مقالہ "ذاکر حسین ایک دانش ور کی حیثیت سے" پڑھا۔ اس میں انھوں نے ذاکر صاحب کی فکر کے دوسرے متعدد پہلوؤں کے علاوہ خصوصیت کے ساتھ اس بات کا ذکر کیا کہ خواہ کتنے ہی ناموافق حالات ہوں نے نگران کی مستقل مزاجی میں ذرا بھی فرق

نہ آتا تھا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ اس کی بدیہی مثال ہے۔ انھوں نے پٹیل میموریل لکچر کے حوالے سے ذاکر صاحب کے اس قول کی بھی تشریح کی کہ "ہمارا مستقبل بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ہماری تعلیم کا رخ کیا ہے۔"

نواب رحمت اللہ خاں شیروانی نے ذاکر صاحب کے بارے میں اپنی یادوں کو تازہ کرتے ہوئے بہت سے چھوٹے بڑے واقعات کا ذکر کیا جن سے ذاکر صاحب کی زندگی کے خاص طور پر مذہبی زندگی کے بہت سے ایسے پہلو سامنے آئے جن کے بارے میں لوگ غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ انھوں نے کہا کہ ذاکر صاحب ایک سچے مسلمان تھے اور ان کے قول و فعل میں کبھی تضاد نظر نہیں آیا۔ وہ جو سوچتے تھے اس پر عمل بھی کرتے تھے۔ اگر انھیں کسی سے کوئی کام کرانا ہوتا تھا تو پہلے خود اسے کرکے دکھاتے تھے۔ وہ ہمیشہ سیکھنے کو تیار رہتے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ ذاکر صاحب نے ہمیشہ مذہب کو وصل کے لیے استعمال کیا۔ ان پر تصوف کا گہرا اثر تھا اور انسان کا خود کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہنا ان کے تصوف کا بنیادی اصول تھا۔ انھوں نے ثابت کر دکھایا تھا کہ انسان بیک وقت اچھا مسلمان اور اچھا ہندستانی ہو سکتا ہے۔

جناب ڈاکٹر ضیاء الدین انصاری نے "ذاکر صاحب کا تصور مذہب" کے عنوان سے اپنا مقالہ پڑھا۔ ذاکر صاحب کی مذہبی زندگی پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ "... حقیقت یہ ہے کہ ذاکر صاحب ایک مذہبی انسان تھے، وہ مذہب کا واضح تصور رکھتے تھے اور اسلامی تعلیمات پر پوری طرح عمل پیرا تھے، وہ عالم بھی تھے اور عامل بھی ... ذاکر صاحب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ مذہبی تھا اور اس میں صوفیہ کو بڑا دخل تھا۔ چنانچہ ابتدا ہی سے ذاکر صاحب کے دل و دماغ پر صوفیانہ تعلیمات کا تسلط ہو گیا اور یہ اثر اتنا گہرا اور پائدار ثابت ہوا کہ وہ آخر تک اس سے باہر نہ آسکے۔"
انھوں نے مزید کہا کہ ذاکر صاحب ایک ماہر تعلیم، بہترین دانش ور اور ایسے اسکالر تھے جس نے مشرق اور مغرب دونوں علمی سرچشموں سے فیضان حاصل کیا۔ وہ صاحب طرز ادیب، انشا پرداز اور ان سب سے بڑھ کر بہترین انسان تھے۔ چنانچہ ان کے نزدیک مذہب کا تصور بڑا وسیع، جامع اور ہمہ گیر تھا۔ مذہب محض عبادات کا نام نہیں بلکہ خدمت خلق کا بھی ذریعہ ہے۔ ان کے یہاں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کو اہمیت حاصل تھی اور دونوں میں توازن بھی تھا۔

امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں نے شرکاء کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ جامعہ کا جو رشتہ قوم اور قوم کے دانش وروں سے ٹوٹ چکا تھا، یہ جشن اس کو جوڑنے کی کوششوں کا ایک حصہ ہے اور ہمیں خوشی ہے کہ ہمیں اس میں کامیابی ملی ہے۔ انھوں نے امید ظاہر کی کہ آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ انھوں نے ذاکر صاحب کے بعض ذاتی اور گھریلو واقعات بیان کرتے ہوئے ان کی مذہبی زندگی اور قوم کے بارے میں ان کی تڑپ کا بھی ذکر کیا۔

صدر مجلس پروفیسر آل احمد سرور نے اس نشست میں پڑھے گئے مقالوں کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا کہ دانش وری صرف مغرب کی دین نہیں ہے بلکہ مشرق میں دانش وری کی روایات مغرب سے زیادہ مضبوط ہیں، اس لیے کہ یہاں دانش وری کی روایت میں مذہبی تصور کا اہم کردار رہا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے اقبال، شبلی، ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مولانا مودودی کی مثال پیش کی۔ سرور صاحب نے کہا کہ ذاکر صاحب پر اپنے استاد پروفیسر زومبارٹ کے علاوہ گاندھی جی کی شخصیت کا بہت اثر تھا۔ گاندھی جی کی مذہبیت تمام مذاہب کا احترام سکھاتی ہے اس لیے نہیں کہ ان کا اپنا مذہب کمزور تھا بلکہ یہ ان کی مذہبی پختگی کی دلیل تھی۔ ذاکر صاحب کے یہاں بھی مذہبی جارحیت کا کوئی مقام نہ تھا، انھوں نے اس سلسلے میں کاشی ودیا پیٹھ (۱۹۳۵ء) اور ۱۹۴۰ء کے خطبات کے حوالے بھی دیے۔ آخر میں انھوں نے موجودہ تعلیمی مسائل کے حل کے لیے ذاکر صاحب کی تعلیمی پالیسی کے نفاذ کی تجویز بھی پیش کی۔

دوسری نشست کی صدارت پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے کی۔ اس میں جن حضرات نے اپنے خیالات پیش کیے ان میں ڈاکٹر نقی حسین جعفری، ڈاکٹر عابد رضا بیدار، پروفیسر مشیر الحق اور پروفیسر آل احمد سرور شامل تھے۔

ڈاکٹر نقی حسین جعفری نے اپنا مقالہ "ذاکر صاحب: دانش وری اور تصورِ مذہب" کے عنوان سے پڑھا اور بتایا کہ ذاکر صاحب کے یہاں دونوں تصورات یعنی دانش وری اور مذہب کے تصور مثبت اور تخلیقی معنوں میں موجود نظر آتے ہیں ــــ دانش وری کی نفی کے بغیر مذہب اور مذہب کی نفی کے بغیر دانش وری۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے خود ذاکر صاحب کی بعض تحریروں کے حوالے دیے۔ ایک جگہ انھوں نے مجیب صاحب کا یہ قول نقل کیا کہ "میں نے کئی مرتبہ اس کی

کوشش کی ہے کہ صاف صاف اور پیچ دار سوال کر کے، ایک نقاد کے انداز سے، جسے تنقید کا اعزاز دیا گیا ہو یا ایک بے تکلف دوست کی طرح معلوم کروں کہ ڈاکٹر ذاکر حسین کے عقیدے کیا ہیں یا ان معاملات میں جنھیں دینی یا روحانی کہا جاتا ہے، ان کا رویہ یا نقطۂ نظر کیا ہے، لیکن انھوں نے ہمیشہ کوئی لطیفہ بیان کر کے یا ایسی بات کہہ کر جسے وہ جانتے تھے کہ میں صحیح نہ سمجھوں گا مجھے خاموش کر دیا۔ میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ اس لگاؤ کی تہہ میں جو قومی تعلیم، قومی سیرت اور ہر اس خصوصیت سے جو ہر ایک اچھے شہری اور مہذب انسان میں ہونا چاہیے، ایک توکل ہے جو تمام موجودات کو اور تمام معاملات کو بے حقیقت سمجھتا ہے، اور ایسے ہی میں نے اکثر محسوس کیا ہے کہ اس توکل کی تہہ میں ایک بے چینی ہے جو کسی وقت بھی شعلہ بن کر نکل سکتی ہے۔ اس توکل اور بے چینی میں کوئی تضاد نہیں ہے۔" جعفری صاحب نے مزید کہا کہ ذاکر صاحب کی تمام تحریروں میں پورا زور اخلاقی شخصیت اور مہذب معاشرے کی تشکیل پر ہے۔

عابد رضا بیدار صاحب نے ذاکر صاحب کے بہت سے اقتباس نقل کیے جو انھوں نے دوسروں کے بارے میں لکھے تھے۔ ان کی روشنی میں انھوں نے کہا کہ وہ ہر حق بات کو پہنچانے میں کسی سے نہیں ڈرتے تھے۔ وہ نئے آدم کی تلاش میں تھے، ایک ایسے آدمی کی جو اس دنیا کو فلاح و بہبود کی بلندی تک لے جائے۔ انھوں نے مزید کہا کہ دانش وری دو طرح کی ہوتی ہے، ایک فرزانوں کی دانش وری اور ایک دیوانوں کی۔ پہلی دانش وری کسی قدر منافقت کی طرف اشارہ کرتی ہے، خود اپنے سے بھی اور دوسروں کے ساتھ بھی۔ [illegible] با[illegible] آخر حسن ظن پر مجبور ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا دانش ور [illegible] راست [illegible] پر قائم رہتا ہے۔ [illegible] منافقت نہیں برتتا، اپنے منصب اور اپنے بہتر مستقبل کے لیے اپنے [illegible] کو قربان [illegible] ذاکر صاحب ایسے ہی تھے اور ان کی ہمیں تو بہت سی [illegible]

[illegible] خدا سے لیے مقتدرے کے [illegible]

[illegible] کے مخالف کر دیا تھا۔

[illegible]

کہا کہ کسی ایسی شخصیت کے بارے میں رائے دینا آسان نہیں ہے جس نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں مذہب یا مذہبی موضوعات کو براہ راست موضوع سخن نہ بنایا ہو۔ لوگ بالعموم مذہبی موضوعات پر اس وقت قلم اٹھاتے ہیں جب انھیں یہ احساس بے چین کرنے لگتا ہے کہ قوم وملت کی ذہنی اصلاح کی ذمہ داری اٹھائے بغیر وہ اپنے فریضۂ منصبی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ لیکن ذاکر صاحب کو اپنے بارے میں شاید ہی کبھی یہ خوش فہمی رہی ہو کہ وہ لوگوں کی اصلاح کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ذاکر صاحب نے اگرچہ خالص مذہبیات پر نہیں کے برابر لکھا ہے مگر ان کی تحریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ مذہب کے بغیر ایک صالح معاشرہ ممکن نہیں۔ اس موقع پر انھوں نے ذاکر صاحب کی اس تقریر کا حوالہ دیا جو انھوں نے گرو گوبند سنگھ بھون کے افتتاح کے موقع پر کی تھی اور جو ذاکر صاحب کے تصور مذہب کو پوری طرح اجاگر کر دیتی ہے۔ پروفیسر موصوف نے مزید فرمایا کہ ان کی شخصیت کو نکھارنے میں قرآن کا بڑا رول تھا۔ ان کے ایمان کی پختگی اسی وقت معلوم ہوتی تھی جب بڑے بڑے ایمان والوں کے ایمان ڈانوا ڈول ہو جاتے تھے۔ ذاکر صاحب کا خیال تھا کہ جو کسی کو کچھ بنانا چاہتا ہے اسے پہلے خود بن کر دکھانا پڑتا ہے۔

اس نشست کے آخری مقالہ نگار پروفیسر آل احمد سرور تھے۔ انھوں نے کہا کہ دانش وری کے لیے ضروری نہیں کہ اس کے پیچھے کوئی خاص مذہبی تصور ہو۔ اس طرح بہت سے ایسے مذہبی انسان بھی ہوتے ہیں جن کی دانش وری کی سطح بہت سطحی ہوتی ہے۔ دانش وری دراصل روشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ انھوں نے ایک اچھے دانشور کے بہت سے اوصاف بیان کیے اور بتایا کہ ذاکر صاحب اس معیار پر کہاں تک پورے اترتے تھے۔ ساتھ ہی انھوں نے بتایا کہ ذاکر صاحب اپنے پروفیسر زومبارٹ اور گاندھی جی سے بیک وقت متاثر تھے۔ ذاکر صاحب مسلمانوں کے ملّی تشخص کے اور اسی کے ساتھ ساتھ قومی تشخص کے بھی قائل تھے اور یہ کہہ سکتے تھے کہ "میں مسلمانوں کے کسی مذہبی معاملے میں حکومت کی مداخلت برداشت نہیں کر سکتا"

آخر میں صدر مجلس نے اس نشست میں پڑھے گئے مقالات پر اپنے تاثرات کا اظہار کیا اور ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کو اس کامیاب سمپوزیم پر مبارک باد دی۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے مقالہ نگاروں اور سامعین کا شکریہ ادا کیا اور اس طرح یہ سمپوزیم اختتام پذیر ہوا۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol 84 No. 5 May 1987

THE MONTHLY JAMIA, New Delhi-110025

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

قیمت فی شمارہ
دو روپے

جامعہ

| جلد ۸۴ | بابت ماہ جون ۱۹۸۷ء | شمارہ ۶ |

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

ہمارے ایک کرم فرما نے ہم سے کہا کہ ملک میں چاروں طرف افراتفری پھیلی ہوئی ہے اور آپ بہ اس کا کوئی اثر نہیں معلوم ہوتا۔ آپ کچھ لکھتے ہی نہیں! ہم نے کہا کہ ہم پر اس کا بہت اثر ہے۔ اسی لیے ہم خاموش رہے۔ کیا کہیے اور کس سے کہیے۔ پبلک لائف کا کوئی معیار نہیں رہا۔ ہمارے سیاست دانوں کے گفتار و کردار میں تال میل نہیں رہا۔ ہمارے مذہبی رہنماؤں میں قانون اور اختلاف کا احترام باقی نہیں۔ عدم تشدد اور رواداری جو وسعتِ قلب، فیاضی، بلند ہمتی اور اخلاقی قوت کی علامتیں ہیں، کہیں نظر نہیں آتی اور ہم میں جو لوگ معاشی اور سیاسی طاقت رکھتے ہیں ان میں خاص طور پر مقاصد کی بلندی اور زندگی کی طہارت و پاکیزگی کا فقدان نظر آتا ہے۔

آج کے اخلاقی بحران میں کس سے کہیے کہ صاف ستھری پبلک لائف میں کام کا طریقہ اصل چیز ہے یا یوں کہیے کہ حصولِ مقصد میں طریقۂ کار کی اصل اہمیت ہے، ایک خاص سطح پر اٹھ کر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ مقصد تو کبھی ہاتھ نہیں آتا کیوں کہ ہر مقصد ایک دوسرے مقصد کا ذریعہ بن جاتا ہے اور یہ سلسلہ یوں ہی جاتا رہتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اب ہمارے ملک میں پبلک لائف میں اصول پسندی نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ سیاست، مذہب اور معیشت غرض ہر جگہ موقع پرستی، ہٹ دھرمی، دوسروں کو ہر قیمت ذلیل کرنے اور نیچا دکھانے کا جذبہ مذہب اور تہذیب کے نام پر خدا فراموشی، محبت کے بجائے نفرت، دیانت کے بجائے بد دیانتی، سچائی کے بجائے [illegible] نظر آتا ہے۔ آدرش کوئی چیز نہیں، اصل چیز عہدہ ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ ہندوستان روحانیت کا گہوارہ ہے۔ کہاں ہے یہ روحانیت؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہم نے کسی پُر فریب عارضی

مفاد سے اس کا سودا کر لیا ہو؟ کیا آج کا ہندستان دنیا کے دوسرے ملکوں سے مختلف یا بہتر ہے؟

ہم نے ابھی قانونِ اخلاق کا ذکر کیا ہے۔ پبلک لائف میں اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ سچائی اور انصاف کی فضا قائم کرنے اور میدانِ عمل میں ان اقدار کو مستحکم بنانے کے لیے اخلاقی شعور کو مسلسل بیدار رکھا جائے اور اس میں گہرائی پیدا کی جاتی رہے، اور یہ جاننا چاہیے کہ اخلاقی شعور طاقت کے استعمال سے نہیں پیدا کیا جا سکتا، بلکہ یہ پیدا ہوتا ہے افراد کے اس احساس سے کہ سماج میں انھیں قانونِ اخلاق کے مطابق جس کی پابندی ان کا فرضِ عین ہے، عمل کرنے کی پوری آزادی ہے۔ بظاہر یہ ایک پیش پا افتادہ بات معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر ہم اس پر عمل اور اس کے مضمرات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ تو خاصا مشکل کام ہے اور اس کی جھنجھٹیں پیچ در پیچ ہیں۔ ایک آزاد فرد کو جو قانونِ اخلاق کی پابندی اپنے آپ پر لازم قرار دیتا ہے، اور بے چین ہے کہ دوسروں میں بھی قانونِ اخلاق کے تقاضوں کا احساس اسی کی طرح بیدار ہو، اپنے مقاصد کے حصول کے لیے طاقت یا اختیار کے استعمال کی خواہش کو اپنے دل و دماغ سے نکال دینا ہوگا، اپنے آپ میں تو وہ بے حد مضطرب ہوگا، لیکن دوسروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسے بہت زیادہ صبر و برداشت سے کام لینا ہوگا، ساتھ ہی ساتھ اُسے اپنا احتساب بھی کرنا ہوگا اور اس میں وقار کے مسئلہ کے تصور کو ختم کر دینا ہوگا ـــــ افسوس، قانونِ اخلاق پر عمل تو بڑی چیز ہے، پچھلے چند مہینوں سے ہماری قومی سیاست کے اہم معاملے خود احتسابی کے بجائے ذاتی وقار کا مسئلہ بن گئے ہیں؟

صادقین جن کا نام عرصہ سے عبارت تھا عالمی معیار کی مصوری اور خاص طرز کی خطاطی سے، فروری میں اس دنیا سے رخصت ہوئے تو محسوس ہوا کہ آرٹ کی دنیا کا یہ بڑا غم ہے، ایک بڑا نقصان۔ ابھی تو ان کی عمر ۵۷ برس ہی کی تھی۔ پیدا ہوئے وہ ۱۹۳۰ء میں امروہہ (ضلع مرادآباد) میں، انتقال ہوا کراچی میں ۱۰ فروری ۱۹۸۷ء کو۔ ۱۹۸۲ء میں وہ پاکستان میں اپنی ہجرت کے ۳۴ سال بعد ہندستان آئے تھے، دہلی میں مہینوں مقیم رہے، اور یہیں ان سے دو تین ملاقاتیں ہوئیں۔

جب کبھی مجھے محسوس ہوا کہ ان کی پوری شخصیت تخلیق کے کرب میں محصور ہے۔ تخلیق کا یہی کرب تھا جس نے ان کی انسان دوستی کو جِلا دیا اور انھیں عالمی شہرت کا مصوّر بنایا۔ وہ شاعر بھی تھے اور اچھی رباعیاں لکھتے تھے۔ ”ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست“ کے مفہوم کو انھوں نے اپنی اس رباعی میں بڑے گونجتے لفظوں میں نظم کیا ہے:

دلی نہ سمرقند کا باشندہ ہوں	البرز نہ الوند کا باشندہ ہوں
ساری دنیا مرا وطن ہے، یعنی	میں ارضِ خداوند کا باشندہ ہوں

ارضِ خداوند کا یہ باشندہ اب اس دنیا میں نہیں رہا، لیکن اس کا نام اور اس کا کام زندہ رہے گا۔

---

۱۳ مارچ ۱۹۸۶ء کو مولانا حفیظ الرحمٰن واصف کا انتقال ہوگیا۔ ہم نے یہ خبر سنی اور محسوس ہوا کہ اُن کی موت ہمارا اپنا غم ہے۔ کئی روز تک وہ یاد آتے رہے اور یہ خیال بھی رہا، اور اسی طرح آج بھی ہے، کہ اردو زبان کا ایک بڑا مزاج داں ہمارے بیچ سے اُٹھ گیا اور ہماری اردو دنیا کو اس کا جیسا سوگ منانا چاہیے تھا ویسا اس نے نہیں منایا۔ شاید اب صحیح اور ٹکسالی زبان اردو ماضی کی زبان تصور کی جاتی ہے، اور اب وہی اردو صحیح اور ٹکسالی ہے جو آج کے زیادہ تر شاعر اور ادیب اپنی کم علمی کے باعث لکھتے پڑھتے اور بولتے ہیں۔ دیکھیے ہماری زبان نے کتنی ترقی کی ہے! ہمارے اردو املا کے نئے محققین نے جب جدتِ طبع کے زعم میں بعض الفاظ کے مستند و معقول املا سے انحراف کیا اور نئے املا کو اپنی تحقیقی کاوش کے طور پر پیش کیا اور اس پر مولانا واصف مرحوم نے تبصرہ کیا تو ان مدعیانِ تحقیق کو ان کی باتیں پسند نہ آئیں اور انھیں روایت پسند قرار دیا گیا، لیکن جس بات کو وہ صحیح سمجھتے تھے اُسے انھوں نے بار بار لکھا اور جرأت کے ساتھ دلائل سے لکھا۔ جرأت اور استدلال کی یہ صلاحیت انھیں اپنے والد ماجد مرحوم و مغفور مولانا مفتی کفایت اللہ سے ورثہ میں ملی تھی اور وہ علمی نظر بھی ملی تھی جس کی بنا پر انھوں نے مفتی صاحب مرحوم کے فتاویٰ کا انتخاب نو جلدوں میں کفایت المفتی کے نام سے شائع کیا۔ ایک طرف اگر وہ مدرسہ امینیہ میں مفتی صاحب

مرحوم کے جانشین تھے تو دوسری طرف وہ شاعر، ادیب اور زباں داں تھے، اور اردو اور فارسی پر کامل دست گاہ رکھتے تھے۔ انھوں نے اگرچہ "شخصیت کی اشتہار بازی" سے الگ رہ کر ایک سچے مدرس عالم کی نسبتاً خاموش زندگی گزاری، لیکن جو لوگ انھیں جانتے تھے اور ان کی تحریروں کو پڑھتے تھے، وہ علوم دینی اور زبان و ادب میں ان کی خبر اور نظر دونوں کے قائل تھے۔ پچھلے ایک زمانے تک کوئی شخص اس دنیا سے رخصت ہوتا تھا تو ہمارا شہر ایسے میں تھا کہ اسے تہذیب و ثقافت کا غم سمجھا جاتا تھا، لیکن اب وہ تہذیب و ثقافت ہی کہاں ہے جس میں ایسے احساس غم کی بھی کوئی جگہ ہو، اب تو دہلی، بھی "نئی دہلی" بن گئی۔ شاید زمانے کا سیل اسی کو کہتے ہیں!

ادارہ پروفیسر مشیر الحق کو ان کے کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہونے پر مبارک باد دیتا ہے۔ وہ جامعہ کے اولڈ بوائے ہیں اور انھوں نے جامعہ میں ایک عرصہ تک کام بھی کیا ہے، ان کے اس اعزاز پر پوری جامعہ برادری کو خوشی ہے کیوں کہ یہ خود اس برادری کا بھی اعزاز ہے۔ اس وقت پروفیسر مشیر الحق شعبۂ اسلامک اینڈ عرب ایرانین اسٹڈیز میں علوم اسلامیہ کے پروفیسر ہیں اور رخصت لے کر اپنے نئے عہدہ پر کام کرنے سری نگر گئے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ وہ اپنے علم اور سلامت روی و معاملہ فہمی کی صلاحیت کے سہارے کشمیر یونیورسٹی کے ایک کامیاب وائس چانسلر ثابت ہوں گے اور یہی ہماری دعا بھی ہے۔

ڈبلیو خالد

مترجمہ: بدرالدین بٹ

احمد امین اور محمد اقبال

احمد امین (۱۸۸۶ء – ۱۹۵۴ء) جدید مصر کے صف اول کے ادیب، مؤرخ اور فلسفی مانے جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنی گراں قدر تصانیف سے جدید عربی ادب کے سرمایہ میں قابل قدر اضافہ کیا۔ درجنوں کتابوں کو ایڈٹ کر کے گمنامی سے نکالا اور تنقیدی ادب کے ساتھ انصاف کیا۔ جناب ڈبلیو خالد نے اپنے تحقیقی مقالے Ahmad Amin and Muhammad Iqbal میں یہ ثابت کیا ہے کہ احمد امین ڈاکٹر اقبال مرحوم سے کس قدر متاثر تھے اور علامہ مرحوم کی تحریروں سے انھوں نے کس قدر استفادہ کیا ہے۔ جناب خالد کی تمام آراء سے اتفاق تو ممکن نہیں ہے البتہ مجموعی طور پر ان کا مقالہ تحقیقی اور پرمغز ہے۔ اس کی افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ قارئین کی نذر کیا جا رہا ہے۔ (مدیر)

گمشدہ کڑی: احمد امین کے لیے شاید موجودہ عالمی صورت حال کا اہم ترین پہلو مشرقیوں کا مغربیوں پر انحصار ہے جو تمام کاروبارِ حیات کے مالک ہیں۔ اس مصری مورخ کی فکر مسلسل طور پر اسی موضوع اور اس سے متعلق واقعات کے گرد گھومتی ہے تاہم وہ اس جدید مرکزیت پر واویلا نہیں کرتے بلکہ انھیں مغربی امداد حاصل کرنے میں مسلمانوں کی ہچکچاہٹ اور تامل کے رویہ پر افسوس ہے۔ انھیں جدید ڈیزائنوں پر تعمیر ان اسکولوں کو دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے جن میں قدیم کتابوں اور فرسودہ طریقوں سے تعلیم دی جاتی ہے

جناب بدرالدین بٹ، کوئل پلواما۔ جموں کشمیر۔ ۱۹۲۳۰۱

اسی طرح انھیں اس فرق اور تقسیم پر بھی دکھ ہے جو تعلیم یافتہ اور جدید ترین فیشن میں ملبوس عورتوں اور ان عورتوں کے درمیان پائی جاتی ہے جو اب بھی مکمل طور پر پردہ میں رہتی ہیں۔ مسلم دنیا مغرب کی کچھ ظاہری اشیا قبول کرتی ہے، تاہم وہ اندرونی چیزوں کو جو مغربی کارناموں کا مغز ہیں، اپناتی نہیں۔ احمد امین مختصر طور پر اس بات کو یوں بیان کرتے ہیں :-

"یورپ کے سائنسی علوم اور تجربات کو اختیار کرنے میں ہمیں ایسا ہی پرعزم اور تیز رفتار ہونا چاہیے تھا جیسے جاپانی تھے۔"(۱) اس رائے کا اظہار مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی جیسے تجدّد پسند مصنف نے بھی کیا ہے کہ مسلمانوں کو تکنیکی ترقی میں جاپانیوں کی پیروی کرنی چاہیے(۲)۔ اس لیے جب احمد امین زراعت، صنعت اور تعلیم میں یورپی طریقے اپنانے کی وکالت کرتے ہیں، اور ان میں بہترین اسلامی روایت یعنی روحانیت کا بھی اضافہ کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت وہ صرف ایک ایسے تصوّر کی پیروی کرتے ہیں جو ان کے معاصر مختلف الخیال علماء میں مشترک ہے اور ایک فرسودہ موضوع ہے۔(۳) اس پس منظر میں وہ یہ ظاہر کرنے میں ناکام ہوتے ہیں کہ "یورپ کے اصول اور اصلی فطرت" سے ان کی کیا مراد ہے۔(۴) لہٰذا وہ دوسرے مصری دانش وروں سے مختلف نظر نہیں آتے جن کے طریقے کے بارے میں ایک دیدہ ور مبصّر نے کہا ہے کہ "یہ فارمولا گو دانائی سے پُر ہے مگر ہے تو صرف فارمولا ہی"۔ تعیّن سمت کے بحران کو حل کرنے کے لیے فیصلہ کن عنصر یہ ہے کہ اس "بہترین" کی صحیح صحیح تشریح یا تعبیر کی جائے جو مشرق اور مغرب سے اختیار کیا جائے۔(۵)

جس قوت کے ساتھ احمد امین مغربی علوم حاصل کرنے کا تقاضا کرتے ہیں وہ یقیناً قابلِ ذکر ہے۔ وہ اس پر ایک انقلابی عمل کی حیثیت سے غور کرتے ہیں۔ یہ ان کے دس جلدوں پر مشتمل مجموعۂ مقالات فیض الخاطر کے اہم موضوعات میں سے ہے(۶)۔ اس کے علاوہ انھوں نے تاریخ اسلام سے متعلق سیریز میں اس تصوّر کو واضح شکل دینے کی ایک جاندار اور کامیاب کوشش کی ہے(۷)۔ اپنی تحریروں میں انھوں نے تفصیلی طور پر ان، پیچیدگیوں پر بحث کی ہے جو مغربی علوم کے حاصل کرنے سے متعلق ہیں۔ لہٰذا یہ بات حیران کن ہے کہ وہ تمام مسئلہ کو ایک سادہ سے فارمولا "تقلیم و تنعیم" سے حل کرتے ہیں۔ "تقلیم" سے ان کی مراد یہ ہے کہ روایتی علم کے ان تمام حصّوں کو نکالا جائے جو موجودہ زمانے میں فٹ نہیں ہوتے اس تطہیر شدہ

... سامنے ہیں جدیدیت کے ان تمام عناصر کی پیوند کاری کی جائے جو مفید خیال کیے جاتے ہیں۔ اس بات کی تصدیق ان کے ان ہی زوردار الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ "تعلیم و تعمیم" "قانونِ حیات ہیں"۔ اس مرکزی محور کو ذہن میں رکھتے ہوئے آدمی اس صحیح تناظر کو آسانی سے پا سکتا ہے جو فیض الحافظ کے ایک ابتدائی مقالے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ اس مقالہ کا عنوان "حلقۂ مفقود" (گم شدہ کڑی) ہے اور اس میں اس طبقہ کا اشارہ ملتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ سماج کی تجدید کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ذریعے سے وہ نمونے بھی سامنے آتے ہیں جو اس جراحت کے لیے راہ نمائی کا کام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

> "درحقیقت ہمارے یہاں ایک کڑی کی کمی ہے جو ہم خاص طور پر علمی حلقوں میں محسوس کرتے ہیں اگرچہ یہ اس چیز کے لیے مضبوط ترین ستون ہے جس پر ہمیں اپنی تعمیرِ نو کرنی ہے۔ اس کی غیر موجودگی ہی ہمارے حقیر ہونے کی وجہ ہے، ہم اقدار کو جنم نہیں دے سکتے اور نہ روح کی مناسب پرورش کر سکتے ہیں۔ یہ کھوئی ہوئی کڑی سائنس دانوں کا ایک ایسا گروپ ہے جو عربی اور اسلامیات میں وسیع معلومات رکھتا ہو اور اسی کے ساتھ یورپ کے سائنسی طرز پر تعلیم حاصل کی ہو۔ ایسے گروپ کے بغیر ہمارے لیے ترقی کرنا آسان نہیں ہوگا۔"(۹)

عربی ادب کے یہ پروفیسر اس کے بعد ان دونوں گروہوں کی وضاحت کرتے ہیں جو ان کے دور میں دانش ورانہ زندگی پر حاوی تھے۔ ایک طرف ازہر، دارالعلوم اور مدرسۃ القضاء کے فارغ التحصیل ہیں جن کی وہ جدیدیت کی زبان اور طریقہ کو سمجھنے کی عدمِ صلاحیت پر ملامت کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں یہ لوگ اپنی تحریروں میں فرسودہ روایات کے ساتھ چپٹے رہتے ہیں، جس سے اکتاہٹ اور ناگواری پیدا ہوتی ہے۔ کانٹ اور برگساں کے بارے میں وہ کچھ نہیں جانتے اور روایتی ادب اور اقدار کو نئے اور پرکشش انداز میں پیش کرنے میں ناکام ہوئے ہیں۔ وہ اپنی ایک الگ دنیا میں گوشہ نشین ہو گئے ہیں اور لوگ ان کے اس رویہ پر خوش ہیں۔ دوسری طرف یورپی یونی ورسٹیوں کے ڈگری یافتہ اور جدید مصری تعلیمی اداروں کے گریجویٹ ہیں۔ یہ لوگ یورپ کے سائنسی علوم، فلسفہ اور ادب کے بارے میں تفصیلی معلومات رکھتے ہیں، مگر عربی زبان میں ان کا علم ناقص ہے اور وہ اپنا علم دوسروں تک پہنچانے کے اہل نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی بہت سی کوششیں بالکل رائگاں ہو گئی ہیں۔ اس بنا پر وہ لوگوں سے اتنے ہی دور ہیں

جتنے پہلے گروپ کے مذہبی علماء۔ مسلم ثقافت سے ان کی وحشت ناک حد تک بے خبری کو احمد امین ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں: -

"کل میری گفتگو نئی جدید تعلیم یافتہ افراد سے ہوئی۔ ہم نے البیرونی اور حساب اور علم نجوم میں ان کی دریافتوں کے بارے میں گفتگو کی۔ میں نے ان سے کہا کہ جرمن مستشرق سخاؤ اس رائے پر مضبوطی سے قائم ہے کہ البیرونی ذہین ترین عالم تھے۔ اس غرض کے لیے وہ ایک ایسی سوسائٹی قائم کرنے کے خواہاں ہیں جو البیرونی کے کام میں نئی روح پھونکنے کے لیے قائم کی جائے۔ یہ "البیرونی سوسائٹی" کہلائے گی۔ ان میں سے اکثر نے مجھے بتایا کہ انھوں نے کبھی البیرونی کی کوئی کتاب پڑھی ہے نہ ان کا نام سنا ہے۔ تاہم وہ ڈیسکرٹیس، بیکن، ہیوم اور ریل سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ اس صورتِ حال میں بہتری لانا اس گم شدہ کڑی کو فراہم کیے بغیر ناممکن ہے۔ اس کوشش کا مطلب یہ ہے کہ تعلیم کی دو شاخوں — مشرقی اور مغربی تعلیم کو مکمل طور پر پیشِ نظر رکھ کر دونوں کو علم کے سرچشمے تسلیم کیا جائے۔ اس طرح عربی زبان اور اسلام کی روح زیادہ طاقت ور اور زیادہ موثر ہوگی۔ اس طریقے سے آدمی وہ جان سکتا ہے جو کچھ یورپ کے لوگوں نے بہترین اور فصیح انداز میں لکھا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات قدیم و جدید علماء کی کتب کا موازنہ کرنے میں محرک ثابت ہوگی۔" (۱۰)

اس کڑی کو حاصل کرنے کے لیے بہترین مثال کے طور پر احمد امین رفاعہ طہطاوی اور ان کے نشر و اشاعت کے محکمے کو پیش کرتے ہیں۔ ازہر کے یہ عالم جو مصری طلباء کے پہلے گروپ کے ساتھ فرانس گئے تھے، غالباً اپنے وقت سے بہت آگے تھے۔ احمد امین کے خیال میں طہطاوی کے جانشین ان کے معیار تک پہنچ نہیں سکے۔ (۱۱)

مصر کے یہ وسیع المطالعہ فاضل "گم شدہ کڑی" کے بارے میں گفتگو جاری رکھتے ہوئے اعتراف کرتے ہیں کہ اس کھوئی ہوئی کڑی کو فراہم کرنے اور اس کو استعمال میں لانے میں ہمارے ہندستانی بھائی ہم سے آگے ہیں۔ انھوں نے مسلم تاریخ کو نیا لبادہ پہنایا ہے، مغربی مصنفین کے طرز پر لکھتے ہوئے تاریخ کو اسلامی روح کے ساتھ قلم بند کیا ہے اور اسلام اور اس کے قوانین پر جدید زبان میں لکھا ہے۔ اس کی نمایاں اور ممتاز مثالیں امیر علی اور محمد اقبال کی ہیں۔ یہ دونوں بڑے عالم، یورپی تعلیم کے ماہر تھے، ان کے دلوں میں اسلام

کی محبت رہی موتی تھی، انھوں نے ایسی کتابیں لکھیں جنھیں تعلیم یافتہ نوجوان پڑھتے اور پسند کرتے ہیں اور ان کے بارے میں اور زیادہ پڑھنا چاہتے ہیں۔ جوان لوگ جو حیاتیات اور کیمسٹری میں اختصاص رکھتے ہیں دوران مطالعہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کتابیں سائنس کے قدم بہ قدم چلتی ہیں، جس میں وہ خود تربیت یافتہ ہیں۔ اقبال کی کتابوں میں کانٹ کے فلسفے کو پاتے ہیں، جس سے ہمیں یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھوں نے اس کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے۔ وہ غزالیؒ پر لکھتے ہیں جس پر انھوں نے کافی تحقیق کی ہے، وہ اسلام اور عیسائیت کا موازنہ کرتے ہیں، وہ ایک اسکالر ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ وہ کس چیز کے بارے میں لکھ رہے ہیں۔ وہ گوئٹے جیسے جرمن شاعر پر لکھتے ہیں اور بہت ہی پسندیدہ اور قابل تعریف طریقہ پر اس کا تجزیہ کرتے ہیں۔ وہ جب معتزلہ اور تصوف پر گفتگو کرتے ہیں تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ان کی فکر کی گہرائی میں جھانک کر دیکھا ہے، وہ اُن کے بالکل اندرونی جوہر کو بے نقاب کرتے ہیں اور ان کے اصولوں کو اس دانش مندی اور خوش کن طریقے سے پیش کرتے ہیں جیسے یورپی علماء اپنی فلاسفی کو پیش کرتے ہیں[۱۲]۔ تاہم یہ دونوں انگریزی میں لکھتے ہیں۔ لہٰذا عرب ابھی اس دن کے منتظر ہیں جب گمشدہ کڑی عرب دنیا کے ساتھ ملا دی جائے، جب علم کی دو حدوں (مشرقی علم اور مغربی علم) کی آہنی رکاوٹوں کو منہدم کیا جائے۔[۱۳]"

یہ مصری مصنف (احمد امین) باوجود اس فائدہ مند محنت کے جو وہ تصنیف و تالیف کے میدان میں کرتے ہیں، اس کڑی کے لیے ایک ایسا ٹھوس نظریاتی خاکہ فراہم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے جس کو وہ قائم کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ مگر یہ بات قطعی طور پر ان کے حق میں جاتی ہے کہ وہ انفرادی طور پر اپنی آرزو کو عملی شکل دینے میں بہت کامیاب نظر آتے ہیں۔ اس سے انھوں نے اپنے بہت سے ساتھیوں خاص طور پر اپنے دوست طٰہٰ حسین کی دل کھول کر تعریفیں حاصل کیں، جن کے ساتھ وہ شیخ محمد عبدہ کے اصلاح یافتہ ازہر کے اداروں، قدیم مذہبی پس منظر اور مغرب یافتہ لبرل ازم میں برابر کے شریک ہیں۔ یہ دور مصری دانش ورانہ زندگی کا دور ہے۔ اقبال کے ساتھ ایک کامیاب مماثلت کا ایک واضح ثبوت یہ حقیقت ہے کہ طٰہٰ حسین نے احمد امین کے پہلے بڑے کارنامے فجر الاسلام کی تقریباً اسی انداز میں سرا ہنا کی ہے جس طرح احمد امین نے اقبال کے کام کی تعریفیں کی ہیں، جیسا کہ اوپر حوالہ دیا گیا۔[۱۴]"

موجودہ بحث کے پس منظر میں احمد امین کی اسکیم کی اہم خامیوں کی نشان دہی کرنا نتیجہ خیز نہیں ا

ہوگا۔ یہاں پر ہمارا مدعا ان کے خیالات کو واضح کرنا ہے اور ان نمونوں کی نشان دہی کرنا ہے جو ان کی تعیین سمت کے معیار ہیں۔ یہ بات واضح طور پر ظاہر کرنے کے باوجود کہ اقبال کا طریقۂ کار ان کے اپنے مثالی طریقہ سے بالکل مطابقت رکھتا ہے، یہ بات حیران کن ہے کہ بعد میں احمد امین کبھی اقبال کا حوالہ نہیں دیتے۔ صرف فجر الاسلام (۱۹۲۹ء) میں جو اسلامی ثقافت کی تاریخ کی جلد اول ہے وہ اقبال کے تحقیقی مقالہ فلسفہ عجم (The Development of Metaphysics in persia) کا حوالہ دیتے ہیں جس پر اقبال نے ۱۹۰۷ء میں میونخ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔[۱۵] اس حوالہ کے بعد احمد امین کی کتابوں میں کہیں بھی اقبال کا نام تک نہیں لکھا گیا ہے۔ یہ بات اس وقت سب سے زیادہ محسوس ہوتی ہے جب وہ اپنی زعماء الاصلاح کے سلسلہ میں دس میں سے دو کتابچے سرسید احمد خاں اور سیّد امیر علی کے نام منسوب کرتے ہیں جو عرب دنیا سے باہر کے دو بڑے مسلمان تھے۔ یہ کتاب ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی[۱۶] اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال جن کا انتقال ۱۹۳۸ء میں ہوا، اسی طرح تاریخی تحقیق کے موضوع بن گئے تھے جس طرح سیّد امیر علی بن گئے تھے۔

شامی مصنف مصطفےٰ السباعی احمد امین کے شدید ناقد رہے ہیں۔ اپنی کتاب السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی میں السباعی نے انکشاف کیا ہے کہ ڈاکٹر حسن عبدالقادر کے ساتھ ملاقاتوں کے دوران انھیں معلوم ہوا کہ ڈاکٹر احمد امین نے ایک دفعہ ڈاکٹر حسن عبدالقادر کو ایک نصیحت کی جو خطرناک ازہریوں کے ساتھ ایک تند وتیز نزاع میں الجھ گئے تھے۔ احمد امین پر یہ کہنے کا الزام لگایا گیا ہے:

> "ازہر آزادانہ سائنسی خیالات کو قبول نہیں کرتی۔ مستشرقین میں جو قابلِ قدر چیزیں تم پاؤ گے ان کو لوگوں تک پہونچانے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ قارئین کے سامنے کھلے طور پر ان چیزوں کو مستشرقین کے نام کے ساتھ منسوب نہ کیا جائے بلکہ اس کو اپنی تحقیق کے طور پر پیش کیا جائے اور ان کو اس طرح خوش کن لباس میں پیش کیا جائے جو انھیں ناگوار نہ ہو۔ بالکل یہی طریقہ ہم نے اپنی کتابوں فجر الاسلام اور ظہر الاسلام میں اپنایا ہے۔"[۱۷]

یہ نزاعی رپورٹ یقیناً ناقابل توجہ ہے تاہم اس کے مفہوم کو رد بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس مطالعہ کے دوران یہ بات دکھائی جائے گی کہ احمد امین نے اصل میں اسی مذکورہ بالا اصول پر عمل پیرا ہو کر کسی خیالات کو اپنے خیالات کے طور پر پیش کیا ہے حالاں کہ یہ بات کسی شائبہ کے بغیر صحیح ہے کہ ان سارے

خیالات کا منبع اقبال ہیں۔ اس بات کی تلاش باعث کشش ہے کہ انھوں نے ایسا اس لیے کیا ہو کہ ... اگر یہ نہ ہو تو وہ پاکستانیوں کے خلاف جو اعتراضات وارد ہوتے تھے ان کا تدارک کیا جا سکے۔ یہ ایسے ہی تھے ... ہیں جو عربوں کی جانب سے ان پر برطانوی ثقافت میں غوطہ لگانے پر لیے جاتے تھے۔[18] برصغیر ہند و پاک اور غیر عرب دنیا کے چند ہی علما ہیں جو ندوی حضرات کی طرح عربوں کے اعتبار کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ عربوں کی اکثریت خاص طور پر علما کے نزدیک عربی زبان پر مکمل کنٹرول اسلام کے عالم و فاضل تسلیم کیے جانے کی شرط اوّلین ہے۔[19] رشید رضا کے خیال میں عربی زبان کی تعلیم حاصل کرنا مذہبی فریضہ ہے۔ یہ اُن دلائل میں سے ایک ہے جن کی بنیاد پر وہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ لازمی طور پر عرب اور قریشی ہونا چاہیے۔[20]

عرب مصلحین پر احمد امین کی کتاب میں منجملہ دوسروں کے الکواکبی جیسے عرب قوم پرست پر بھی ایک باب ہے جو شدید ترک مخالف تعصب کے شکار تھے۔ ان کی تحریروں پر تبصرہ کرتے ہوئے ان کے اسلام کے ساتھ عشق اور عرب ازم کی طرف بہ مشکل توجہ دی گئی ہے جو شامی مصنف کے خیال میں قابل تحلیل ہیں۔ اصل میں ذکی المحاسنی نے احمد امین پر اپنی تقاریر میں (جو صرف ... تقاریر ہیں) ... ذکی عرب قوم پرستی سے بے رخی پر تنقید کی ہے۔ اس کمی کو وہ احمد امین کی ابن خلدون کے ساتھ ... ضروری وابستگی کے ساتھ منسوب کرتے ہیں جو اپنے وقت میں بر ... عرب ... کا ڈر رکھتے تھے۔ المحاسنی کھلے دل سے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ احمد امین کے عین حیات ... عرب قومیت کا تصور پوری طرح نہیں ابھرا تھا ورنہ وہ اپنی کتابوں کے نام فجر الاسلام اور ... الاسلام کے بجائے فجر العرب اور ظہر العرب رکھتے۔[21] یہ حقیقت کہ احمد امین نے ... نہیں ... یقیناً قابل ذکر ہے کیوں کہ حسن البناء جیسے احیاء پسند، رشید رضا اور الکواکبی کی وجہ سے ... ال میں ... نس گئے۔ یہ بات حسن البناء کے اس بیان سے مترشح ہوتی ہے جو انھوں نے اخوان ... (جس کے وہ بانی تھے) کی پانچویں کانگریس میں دیا۔ بیان یوں ہے:-

... اسلام عربوں میں پروان چڑھا اور عربوں نے ہی اسے باقی اقوام تک پہنچایا۔ اس کی مقدس کتاب عربی میں ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب عرب زوال پذیر ہوں گے تو اسلام ... زوال پذیر ہوگا۔ اس نقطۂ نظر کی صحت اس وقت ثابت ہوئی جب عربوں نے سیاسی

قوت کھو دی اور عنان حکومت غیر عربوں کے ہاتھ میں آگئی، عرب اسلام کے بنیادی ستون

تھے وہ اس کے محافظ ہیں۔"[۲۳]

چونکہ اس رویہ کا حوالہ اقبال اور عرب دنیا میں ان کی گونج کے پس منظر میں دیا جا رہا ہے اس لیے یہاں پر ان کی تحریر سے ایک اقتباس نقل کرنا بے محل نہ ہوگا جو فوق قومی رجحان پر زور دیتا ہے، جس سے ان کا عرب سربراہی سے ٹکراؤ ہوا۔ خلافت پر ابن خلدون کے نقطۂ نظر اور جدید ترکوں کے رویّہ پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:۔

"میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔"[۲۳]

فکر کا وہ رجحان جو شعوبی تحریک کا مظہر ہے، مسلم ملت کے اندر متصادم ہے اور جس پر ظاہر ہے کبھی قابو نہیں پایا گیا ہے، مکمل مساوات کے بارے میں جو کچھ بھی کہا جائے مگر حقیقت میں ایک غیر عرب مسلم شاذو نادر ہی اسلامی علوم پر بحث و تمحیص کے دوران برابر کا شریک تصور کیا جاتا ہے (اس سلسلے میں مصنف نے احمدیہ فرقہ کی مثال دی ہے جو ہمارے خیال میں غیر متعلق ہے — مترجم) لہٰذا مسلم متجددوں کے دانشورانہ ادعا اکثر و بیشتر ایک ایسی ذہنی وضع کا اظہار کرتے ہیں جو ذریعہ اور ہیئت بیان کو نفس مضمون سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ احمد امین بدیہی طور پر اس رویہ سے آزاد ہیں۔ یورپی ادیب اور ممتاز مستشرقین — نالینو، نے برگ، شاخت اور برگسٹر یسر سے ان کے روابط اس کے لیے کسی حد تک ذمہ دار ہوں گے، مزید برآں یہ ان کی دانش ورانہ تیز رفتاری ہے جس نے ان کو کئی برسوں تک محنت سے انگریزی زبان سیکھنے کی طرف کھینچ لیا۔[۲۴] اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ان کا رویہ ازہریوں سے زیادہ قومی یونیورسٹی کے آزاد خیال دوستوں سے قریب ہے۔ بلاشبہ یہ بات حیران کن ہے کہ وہ مسلم کلچر میں ترکوں کے تاریخی رول کو بحیثیت ایک عرب کے بہتر طور پر سمجھنے کے سلسلے میں کوئی خدمت انجام نہیں دیتے۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ ایرانیوں کی اسلامی خدمات کو عربوں کے ہم پلّہ قرار دیتے ہیں۔[۲۵] وہ یہ خوش کن رائے بھی رکھتے ہیں کہ اسلامی نشاۃ الثانیہ کا آغاز عربوں سے ہی ہونا ضروری نہیں، چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:۔

"خدا نے ہمیں اس حقیقت کا عادی بنا یا ہے کہ اگر آفتاب اسلام ایک طرف غروب ہو تو دوسری سمت طلوع ہوا۔ اندلس اسپینیوں کے ہتھے چڑھ گیا مگر اسی وقت ترکی کا سورج طلوع ہوا جو پہلے سے زیادہ طاقت ور تھا۔ بغداد تاتاریوں کے حملے کے تحت زوال پذیر ہوا مگر اسلام ہندستان میں پھیل گیا۔ فلسطین ہاتھ سے گیا تو عرب شام، عراق مصر میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس لیے ہم ایک ایسے نئے طاقت ور اور توانا سورج کے طلوع کے منتظر ہیں جو مسلم دنیا کو اس طرح قوت دے جس طرح ہندستان میں پاکستان جیسی طاقت ور "جدید قوت" ظاہر ہو گئی ہے۔"(۲۶)

احمد امین جیسے غیر متعصب ذہن رکھنے والے کے لیے جو اس قدر بلند خیال ہو کہ ایرانیوں کے ذہنی اور روحانی کارناموں کو عربوں کے برابر ہی نہیں بلکہ برتر قرار دے اور جو یہ تسلیم کرے کہ کئی یورپی مستشرقین مسلم اسکالرس سے زیادہ اسلامی مسائل کا علم رکھتے ہیں، ایسے شخص کے لیے اقبال جیسے پاکستانی بھائی کا اسلام پر ان کی فاضلانہ صلاحیت کا اعتراف کرنا مشکل نہیں ہو سکتا تھا۔ تاہم مصری ہونے کی حیثیت سے انھیں یہ احساس رہا ہو گا کہ اقبال نے چوں کہ عربی میں نہیں لکھا اس لیے وہ ازہر اور اس سے متعلق حلقوں کی طرف سے کبھی بھی اسلام پر ایک سند کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیے جائیں گے۔(۲۷) اس نقطہ نظر کو سامنے رکھ کر یہ بات قابل فہم ہے کہ بعد میں وہ اقبال کا نام لیے بغیر ان کے خیالات کو اپنے خیالات کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ مزید برآں یہ چیز اطمینان بخش طور پر اس چیز کو واضح نہیں کرتی ہے کہ وہ اپنی کتاب زعماء الاصلاح میں امیر علی کے بعد ایک باب اقبال کے لیے مخصوص کیوں نہیں کرتے۔ یہ صحیح ہے کہ جو اقتباسات احمد امین نے کلی طور پر اقبال سے لیے ہیں وہ بھی امیر علی کی کتاب The Spirit of Islam میں موجود ہیں، جس کی تصحیح اقبال نے ہی اس وقت کی تھی جب وہ کیمبرج میں پڑھتے تھے اور اس کا اشاریہ بھی تیار کیا تھا۔(۲۸) امیر علی کے ساتھ مشابہت محتویات تک محدود ہے۔ احمد امین نے ہو بہو امیر علی سے نہیں لیا ہے، جب کہ اقبال سے کئی محاورے تک لیے ہیں مزید برآں امیر علی کی The Spirit of Islam چند ہی اقبالی آراء کو سموئے ہوئے ہے جو احمد امین کی تحریروں میں ملتی ہیں۔

اس بات کو مکمل طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کی طرف بڑھتے ہوئے جھکاؤ کے

دوران احمد امین نے یہ نہیں چاہا کہ وہ اس فلسفی شاعر کی فکر پر اپنا انحصار بالکل ظاہر کر دے، بالفاظ دیگر انھوں نے غیر معروف اقبال کی طرف عرب قاری کا ذہن ملتفت کرنا نہیں چاہا۔ اس طرح یہ بالکل آسان تھا کہ ان کی ذاتی تخلیق کا معیار یا وصف متعین کیا جائے۔ جدید پاکستان اور مصر کے مسلم دانشوروں کے درمیان فکری اتحاد کی کمی ایک ایسا واقعہ ہے جو ابھی تک مکمل طور پر واضح نہیں کیا گیا ہے۔ اس مسئلہ نے کینتھ کریگ، جیسے مستشرقین مبصروں کو چکرا یا ہے کہ جن کے خیال میں اقبال غیر عرب دنیا میں ایک مثال ہیں، جن کی فکر پر بحث کرنا پر از زحمت ہے۔ کریگ کے خیال میں اس زحمت کی وجہ سے جو اقبال کے چیلنج کرنے والے رویّہ سے پیدا ہوئی، انھوں نے عرب دنیا میں کوئی بھی اپنا ہم خیال نہیں بنایا ہے۔ کریگ تاہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال کی شاعری کا ترجمہ کرنا مشکل ہے اور ان کے افکار کے علامتی اظہار کی صرف پر عزم کاوشوں سے ہی تعبیر یا تشریح کی جا سکتی ہے جو ایک نقاد کو زحمت اور تکلیف میں مبتلا کر دیتی ہے۔ تاہم اس کے باوجود خود پاکستان کے دانش ور طبقے میں ان کی پوزیشن کی بنا پر ان کے کچھ عرب پیرو کار ہونے چاہیے تھے۔ تاہم ایسی پیروی موجود بھی ہو تو ابھی تک اہمیت حاصل نہیں کر سکی ہے۔(۲۹)

کریگ کی رائے کے اظہار کے بعد سے اب تک اقبال نے بلاشبہ زیادہ توجہ حاصل کی ہے۔ شام کے نابینا شاعر الصاوی الشعلان نے اقبال کی نظموں کے ترجمے کیے ہیں اور عرب ثقافتی جریدوں میں اقبال پر مقالات کی تعداد بڑھ گئی ہے۔(۳۰) مراکو کے برگسانی شاگرد عزیز لہبابی نے اپنے تصوّر "مسلم شخصانیت" کے باوجود پاکستانی فلسفی کے ساتھ گہری کشش کا اظہار کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ فرانسیسی سے اقبال کا حوالہ دیتے ہیں اور وہ بھی ایوامیرو دچ کے ناقص ترجمے سے۔(۳۱) لبنانی قلم کار حسن صعب اقبال کو ہمارے زمانے کے تین عظیم مسلم دانش وروں میں شمار کرتے ہیں، جن میں سے باقی دو، وجودی عبدالرحمان بدوی اور مراکو کے عزیز لہبابی ہیں جن کا ذکر اوپر آ گیا ہے۔(۳۲) مصر کے اہم اسلامی عالم نادر النواطی ایک قدم آگے جا کر تسلیم کرتے ہیں کہ عربوں کے پاس کوئی بھی ایسا شخص نہیں ہے جو ایک مسلم فلسفی کی حیثیت سے اقبال کی ہمسری کر سکے۔(۳۳) مگر بحیثیت مجموعی کریگ کا تبصرہ پھر بھی صحیح ہے کہ عربی میں کم ہی اہم کتب اقبال پر لکھی گئی ہیں اور مشکل سے ان کی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی تشریح یا ترجمہ کی کوشش کی گئی ہے۔(۳۴)

محولہ بالا اقتباسات جو حلقۃ مفقودۃ (گم شدہ کڑی) سے لیے گئے ہیں، واضح طور پر ثابت کرتے ہیں کہ احمد امین اقبال کے اُن خطبات کا حوالہ دیتے ہیں جو اقبال نے مدراس، علی گڑھ اور حیدرآباد کی یونی ورسٹیوں میں ۱۹۲۸ء میں دیے تھے۔ ان چھ خطبات میں ایک کا اضافہ کر کے ۱۹۳۴ء میں Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے شائع کیا گیا۔ جہاں اقبال کی شاعری اردو اور فارسی میں ہے وہاں یہ نثری کاوش انگریزی میں ہے۔ برگسان، کانٹ، گوئٹے، غزالی، ختم نبوت، تحریک، تصوف اور اسلام اور عیسائیت کا تعلق، غرض کہ تمام نمایاں موضوعات جن پر احمد امین نے بحث کی ہے، ان تمام موضوعات پر اقبال نے بہت سی واضح طور پر بحث کی ہے۔ برسوں تک اس غیر معمولی کتاب کا اثر احمد امین کی تحریروں میں بڑھتے ہوئے انداز میں دکھائی دیتے لگا یہاں تک کہ یوم الاسلام (۱۹۵۲ء) میں ہم ہو بہو ان اقتباسات کو پاتے ہیں۔ اس بات میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں کہ اس اثر نے ایک نیا زور اس وقت پکڑا جب اقبال کی شاعری کے عربی اور انگریزی ترجمے ہوئے۔ اسرارِ خودی کا ترجمہ نکلسن نے ۱۹۲۰ء میں The Secrets of the Self کے نام سے، اور آربری نے ۱۹۴۷ء میں The Tulip of Sinai اور زبورِ عجم کا ۱۹۴۸ء میں Persian Psalms کے نام سے کیا۔[۳۵]

احمد امین کے ایک بہترین دوست عبدالوہاب عزام تھے وہ ایک دوسرے سے مدرسۃ القضاء میں واقف ہوئے جہاں عزام اُن کے شاگرد تھے۔ بعد میں وہ یونی ورسٹی اور لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر میں بیس سال سے زائد عرصہ تک ایک دوسرے کے رفیق کار رہے۔ یونی ورسٹی کے مندوبین کی حیثیت سے انھوں نے ایک ساتھ سفر کیا اور فلسطین، شام، عراق، بلجیم، اٹلی، فرانس اور سوئٹزرلینڈ کی کانفرنسوں میں شرکت کی۔[۳۶] ۱۹۳۷ء میں وہ اکٹھے حج کے لیے چلے گئے۔ ۱۹۵۵ء میں احمد امین کے اعزاز میں ایک کتابچہ شائع کیا گیا جس کا عنوان احمد امین بقلمہ و قلم اصدقائہ تھا۔ لکھنے والوں میں اکثر ان کے سابق شاگرد، رفیق کار اور مدّاح تھے، عزام احمد امین کے ساتھ اپنی یادیں ایک رفیق اور دوست کی حیثیت سے لکھتے ہیں۔[۳۷] رسالہ میں جو چند فوٹو آگئے ہیں ان میں دونوں اسکالر حج کے موقع پر ایک ساتھ دکھائے گئے ہیں۔ احمد امین کی عالمی ادب کی تاریخ میں فارسی ادب پر باب عزام کا لکھا ہوا ہے۔[۳۸] بعد ازاں عزام پاکستان میں مصر کے سفیر بن گئے اور اقبال کے پیامِ مشرق کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ترجمہ کے مقدمہ میں عزام لکھتے ہیں کہ انھوں نے یہ کتاب پاکستان جانے سے بہت

پہلے ترک شاعر محمد عاکف سے حاصل کی تھی۔[39] یہ تلاش کرنا بے سود نہ ہوگا کہ احمد امین میں اقبال کے ساتھ دلچسپی صرف عزام نے پیدا کی تھی بلکہ یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ ان کے ساتھی کی پاکستانی شاعر کے ساتھ میلان کی وجہ سے پروان چڑھی تھی۔ عزام اقبال سے پہلے عرب مترجم ہی نہیں تھے بلکہ اس مسلم فلسفی پر ایک کتابچہ لکھنے والے مصنف بھی تھے۔[40] اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ بات مایوس کن ہوگی کہ شامی پروفیسر ذکی المحاسنی عزام کے مطالعہ میں اس بے سود کوشش کے ساتھ چپٹے رہتے ہیں کہ وہ عزام کو عرب قوم پرستی کے سانچے میں نسلی اثرات کے ساتھ ڈھالیں۔[41] اس طریقہ سے انھوں نے یہ موقع کھو دیا کہ وہ عزام کے رول کو پاکستان اور مصر کے درمیان ایک دانش ورانہ پل (گو کمزور سہی) کی حیثیت سے پیش کریں۔ اس کتابچہ میں اقبال کے افکار کے پھیلانے کا کوئی ذکر نہیں جو پیام مشرق کے ترجمہ سے شروع ہوا۔[42] عزام اور احمد دونوں نے فوق البشر پر لکھا، اقبال کی پیروی میں وہ اسلام کے انسان کامل کا نیٹشے کے فوق البشر سے موازنہ کرتے ہیں۔[43] یہ موازنہ اس وقت کیا گیا جب پاکستانی مفکر (اقبال) عرب دنیا میں آج کے مقابلے میں کم معروف تھے۔

اقبال شاعر اور احمد امین مؤرخ ہونے کی حیثیت سے بالکل مختلف انداز کے ترجمان ہیں، خاص طور پر اظہار کے مختلف طریقوں میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ تاہم ان دو شخصیات کے درمیان فطرت اور تجربہ میں ایک کشش ہے۔ یہی وہ کشش ہوگی جس نے احمد امین کو غیر شعوری طور پر ہی سہی، اقبال کے ساتھ اپنے تشخص کو قائم رکھنے پر اکسایا۔ دونوں میں تعلیم کے لیے شدید توجہ قدر مشترک ہے جو ان جدیدیوں کے لیے فطری ہے جو سر سید احمد خاں اور شیخ محمد عبدہ کی راست اصلاحی روایت کے پیرو ہیں۔[44] اقبال کو یہ آرزو بہت عزیز تھی کہ وہ ترکی، مصر اور ایران کے نظام ہائے تعلیم کا مطالعہ کریں۔ یہ اس تمام سیاسی سرگرمی اور مصروفیت سے زیادہ ان کو عزیز تھی جس میں وہ الجھ گئے تھے۔[45] احمد امین اپنی خود نوشت میں اس کی تصدیق کرتے ہیں کہ اپنی تمام ذمہ داریوں میں سب سے زیادہ انھیں ان کاموں سے رغبت اور محبت تھی جن کا تعلق تعلیم اور تعلیم میں اصلاح سے تھا۔[46] اقبال نے جہاں اعلا سطح کے تعلیمی اداروں کے لیے اردو کا ایک کورس تیار کیا وہاں احمد امین نے کئی درسی کتابیں لکھنے میں شرکت کی جو اب بھی پڑھائی جاتی ہیں۔[47] اقبال، شاہ افغانستان نادر شاہ کی طرف سے کابل بلائے گئے تاکہ کابل میں ایک یونی ورسٹی بنانے کے مسئلہ پر غور کیا جائے۔[49] اسی طرح

جب احمد امین بغداد مدعو کیے گئے تو عراق میں نظامِ تعلیم کے بارے میں شاہ فیصل نے ان کی رائے جاننا چاہی[50]۔ اقبال اور امین، دونوں نے نو آبادیاتی طاقت کے اہم ترین نمائندوں کے ساتھ گول میز کانفرنسوں میں شرکت کی۔ اقبال ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں ہند و پاکستان کا مستقبل زیرِ بحث لائے[51]۔ امین ۱۹۴۶ء میں مصر اور فلسطین کا مستقبل زیرِ بحث لائے[52]۔ اسی جذبہ کے تحت وہ ترکی انقلاب اور اصلاحات کی آؤ بھگت کرتے ہیں۔ اگرچہ بعد میں اتاترک کی یورپ کی غیر ضروری نقل اتارنے پر اپنی تنقید میں احمد امین، اقبال کے مقابلے میں نرم گو اور کم تیز ہیں[53]۔ دوسری اہم خصوصیت، جو دونوں میں مشترک ہے، وہ ان کا آئیڈیلزم ہے۔ اپنے ملکوں میں ناقابلِ عبور مشکلوں کا سامنا کرتے ہوئے وہ ایک اصلاح شدہ مسلم سماج کے آئیڈیلوں کو ایک دوسرے ملک میں ترتیب دیتے ہیں جس کا وہ ایک نمونہ کی حیثیت سے دعوا کرتے ہیں اور اس کو ایک خواب کی دنیا کا رنگ و روغن دیتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کی پیامِ مشرق اور مسافر میں، افغانستان، ایک ترقی پسند مسلم اسٹیٹ کی آئیڈیل کی حیثیت سے کہیں زیادہ حسین انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس کا موازنہ امین، کی ترکی کی اس تعریف سے کیا جا سکتا ہے جو انھوں نے اپنی خود نوشت میں کی ہے[54]۔ گھر کے مایوس کن حقائق سے اس طرح کا فرار یقیناً تمام ادوار کے مفکروں کا عام واقعہ ہے۔ اقبال اور احمد امین کے معاملہ میں آئیڈیلوں کی تبدیلی جس چیز کو برمحل اور باموقع بتاتی ہے وہ صورتِ حالات اور محرکات اور منشا اور آرزو کی یکسانیت ہے۔ اس کا بہترین اظہار اقبال کے اس مقدمہ سے ہوتا ہے جو انھوں نے برطانوی مصنف کی کتاب Modern Afghanistan پر لکھا ہے، کہتے ہیں:—

> "افغان قدامت پسندی ایک معجزہ ہے۔ یہ ضدی ہے مگر نئی ثقافتی قوتوں کو جذب کرنے کے لیے پوری طرح حساس بھی ہے اور یہی افغانستان کی ابدی خلقی صحت کا راز ہے"[55]

اقبال کے اہم ترین خیالات میں سے جن کو احمد امین نے اختیار کیا ہے، ابتدائی مسلم فکر پر یونانی فلسفہ کا اقتدار یا غلبہ ہے۔ اس خارجی رجحان یا عنصر نے مسلمانوں کی قرآنی بصیرت کو نقصان پہنچایا، یہاں تک کہ وہ یونانی فلسفہ کے خلاف ایک دانش ورانہ بغاوت لے کے اٹھے۔ یہاں یہ بات بھی صحیح ہے کہ یہ نقطۂ نظر صرف اقبال اور احمد امین تک ہی محدود نہیں، جیسا کہ ولفرڈ کانٹ ویل

اسمتھ نے بجا طور پر لکھا ہے کہ مسلم مصنفین یونانی فلسفہ کو منگولوں یا صلیبیوں کے حملوں سے زیادہ بڑا خطرہ تصور کرتے ہیں، لہٰذا وہ علم کلام کے بارے میں بھی متشکک ہیں۔[۵۶] تاہم اقبال۔ امین رویہ کا امتیازی وصف دلائل کی وہ لائن ہے جو یونانی فلسفہ کے خلاف ہر میدان فکر میں ایسی دانش ورانہ بغاوت کی طرف لے جاتی ہے جس میں اسلامی ثقافت کی روح واضح ہوتی ہے اور اس کے بعض اہم ترین پہلوؤں میں جدید ثقافت کی بنیاد ڈالتی ہے۔[۵۷] اقبال کا استقرائی طریقہ کو بحیثیت ایک اسلامی عربی طریقہ کے قبول کرنا اور استخراجی طریقہ کو ایک یونانی یا یورپی طریقہ قرار دینا اسے احمد امین کی ظہر الاسلام میں دیکھا جا سکتا ہے[۵۸] مگر اس سے زیادہ یوم الاسلام میں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے جہاں وہ رقم طراز ہیں کہ :

"اسلامی طریقہ استقرائی ہے۔ یہ طریقہ، تمام معلومات کی جہاں تک ممکن ہو سکے، علیحدہ علیحدہ تحقیقات کرتا ہے اور تمام پہلوؤں کو سامنے رکھ کر نتائج اخذ کرتا ہے۔ اسی طریقہ پر مسلم علماء عمل پیرا ہیں۔ مثلاً گرامر میں (الفاعل مرفوع)، مگر یونانی یعنی ارسطاطالیسی فلسفہ استخراجی طریقہ پر انحصار کرتا ہے۔ استقرائی طریقہ نے مسلم علما کو "شک اور تجربہ کے اصول تک پہنچایا۔"[۵۹]

یہ واضح طور پر اقبال کی صدائے بازگشت ہے جس کا اظہار وہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں اس طرح کرتے ہیں :۔

"نظام ہی نے شاید سب سے پہلے یہ اصول قائم کیا تھا کہ علم کی ابتداء تشکیک سے ہوتی ہے ۔۔۔ اور الرد علی المنطق میں ابن تیمیہ نے بھی استقراء ہی کو بطور حجت قابل اعتماد ٹھہرایا ہے، یوں اس منہاج کی ابتداء ہوئی جس کا تعلق مشاہدے اور تجربے پر ہے۔"[۶۰]

موازنہ کے لیے ہم احمد امین کی یوم الاسلام سے دوسرا اقتباس نقل کرتے ہیں :۔

"جاحظ کی کتاب الحیوان میں ہم کئی جگہ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مشاہدات کسی چیز پر شک کرنے سے اور پھر اپنے شک کو جانچنے سے شروع کرتے ہیں۔ وہ ارسطو کی غلطیاں گنانے اور ایک عرب بدوی کی فراہم کردہ اطلاع کو ترجیح دینے میں بہت بے باک ہیں۔ نظام نے

> پیغمبرؐ کی احادیث تک کے ساتھ بھی ایسا طریقہ روا رکھا۔ پہلے انھوں نے ان کے پایۂ اعتبار پر شک کیا پھر عقل کی خراد پر چڑھایا یہ دیکھنے کے لیے کہ آیا یہ معقول بھی ہیں یا نہیں۔ غزالیؒ اور جاحظ نے ڈیکارٹ سے پہلے فلسفۂ تشکیک کی پیش بینی کی اور مسکویہ نے ڈارون سے پہلے ارتقاء کا نظریہ پیش کیا۔ یورپی اس بات کا دعوا کرتے ہیں کہ راجر بیکن پہلے شخص تھے جنھوں نے نشأۃ الثانیہ کے دوران استقرائی طریقہ کی وکالت کی، وہ یہ بات پیش نظر نہیں رکھتے کہ وہ اسپین کی عرب یونی ورسٹیوں کے گریجویٹ تھے۔ یہی بات ابن خلدون کے حق میں بھی صحیح ہے جس نے ڈیکارٹ سے قبل عمرانیات کی بنیاد ڈالی۔ دونوں کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ ابن خلدون استقرائی طریقہ تحقیق کا اتباع کرتا ہے جس کو عربوں نے استخراجی طریقہ پر ترجیح دی اور جس کی اہل یورپ تقلید کرتے ہیں۔[۶۱]

یہ سطور اقبال کے خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح" کا بالکل خلاصہ ہیں۔ خاص طور پر بری فالٹ کی کتاب Making of Humanity کے اقتباس کا، جو خطبہ میں موجود ہے۔ یہ ایسا اقتباس ہے جو ظاہر ہے ان مسلم مصنفین کے لیے ایک لازوال کشش رکھتا ہے جو عذر خواہانہ رجحان رکھتے ہیں۔[۶۲]

یہاں ہمیں اس تصور کی قدر و قیمت اور اہمیت سے کوئی تعلق نہیں جس کی رو سے یونانی فلسفہ روح قرآن کے خلاف ہے۔ اس وقت سے جب سے احمد امین نے اقبال کے نقشِ قدم کی پیروی شروع کی، کچھ مسلم مصنفین نے اس نقطۂ نظر سے اختلاف کیا ہے اور بعض نے اس نقطۂ نظر سے بغاوت کی ہے۔[۶۳] حقیقت کے اعتبار سے کوئی بھی یہ رائے آسانی سے قائم کر سکتا ہے کہ احمد امین، کہ جنھوں نے اپنے پرزور طریقہ سے تقلید کے خلاف لکھا ہے اس موقع پر خود تقلید کا شکار ہو گئے ہیں، خاص طور پر جب احمد امین مسلم آفاقیت کی تعبیر پر بحث کرتے ہیں، اقبال پر ان کا جھکاؤ زیادہ سے زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔[۶۴] یہاں یہ کہنا کافی ہوگا کہ اقبال کے نازک و لطیف خیالات بہ مشکل احمد امین کی تحریروں میں ملتے ہیں۔ زیادہ تر یہ ٹکڑوں میں ملتے ہیں اور اپنی ترتیب نو میں مبہم ہیں۔ زمان و شیطان کے مرکزی تصورات جو پاکستان فلسفی کے نظریۂ خودی میں اہم ہیں، مصری مصنّف نے ان کو بالکل ہاتھ نہیں لگایا ہے۔[۶۵] کریگ کے خیال میں قابلِ ذکر حقیقت یہ ہے کہ مصری فکر میں ان مسائل پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا گیا ہے، جن پر اقبال نے گہری بحث کی ہے۔ اس چیز کو عربوں کی علمی فطرت کی طرف

منسوب کیا جا سکتا ہے، جن کی اسپرٹ اتنی غور و فکر کرنے والی نہیں اور جن کے لیے اقبال کی دنیائے افکار غیر مانوس ہے۔[۶۶] کریگ کہتے ہیں کہ اقبال کی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ اصل میں مذہبی فکر کی تعمیر ہے۔[۶۷] یہ بات مکمل طور پر تسلیم کرتے ہوئے کہ احمد امین کا یورپی فلسفے کا مطالعہ اپنے پاکستانی ماڈل کے مقابلے میں معمولی تھا، ہم اس بات کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں کہ زبان کی رکاوٹ کسی قدر پیام اقبال کے عمق کے سمجھنے میں مانع رہی، اگرچہ احمد امین نے اچھی انگریزی سیکھی تھی اور آر۔ ایس، ربیا پارٹ کی Primers of Philosophy کا ترجمہ بھی کیا تھا۔[۶۸] ضروری ہے کہ کچھ خطبات بحیثیت ایک اسکالر کے، جنھوں نے بنیادی طور پر انگریزی کی تعلیم حاصل نہیں کی تھی، ان کی پہنچ سے باہر رہے ہوں گے۔ ایس۔ اے۔ وحید نے اسلوب اقبال کو بیک وقت فصیح، بامحاورہ، پراثر اور بلیغ قرار دیا ہے۔[۶۹] مگر پھر بھی کریگ کا فتویٰ یہ ہے کہ یہ خطبات اپنے پیغام یا خطاب میں حد سے زیادہ انگریزی ہیں اور تصورات ایسے ہیں جو کبھی عوامی سطح پر اسلامی سماج میں غیر معمولی قوت نہیں رہے۔[۷۰] ہم کریگ کے ساتھ مکمل طور پر متفق نہ بھی ہوں مگر ہم جرمن مستشرق انا ماریہ شمل کی رائے کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو ابن کے مقابلہ میں انگریزی پر کافی دسترس رکھتی ہیں۔ ان کی رائے یہ ہے کہ خطبات کو اگر پوری طرح سمجھا جانا ہو تو ان کی پیچیدہ انگریزی بار بار مطالعہ کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔[۷۱] اس لیے یہ قابل فہم ہے کہ احمد امین کی یوم الاسلام میں ہو بہو ادبی تصرفات اور اخذ و استفادہ پانچویں خطبے اور خاص طور پر چھٹے خطبے یعنی The Principle of Movement in the Structure of Islam سے شروع ہوتا ہے۔ یہ دو تقاریر کم فلسفیانہ ہیں اور باقی تقاریر کے مقابلہ میں آسانی سے سمجھی جا سکتی ہیں۔

۱۹۳۷ء میں احمد امین حج کو جاتے ہیں جہاں وہ ایک طرف نیکی کے اس مظاہرے سے بہت متاثر ہوتے ہیں جس پر ایک جمہوری مہر ثبت ہے تو دوسری طرف وہ بدنظمی، غیر مہذب اور دوڑ دھوپ اور غیر صحت مندانہ حالات کو مقدس جگہوں پر دیکھ کر مایوس ہوتے ہیں اور مصری وزارت خارجہ کو ایک رپورٹ بھیجتے ہیں، ان ہی شکایات کو وہ ریڈیو پر بھی ابھارتے ہیں۔ اس پر انھیں وزارت میں بلا لیا جاتا ہے اور آخر اس وقت کے وزیر طلعت پاشا حرب انھیں اس بات پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ وہ عوام کو پریس اور ریڈیو کے ذریعہ مزید پراگندہ کرنے

سے باز رہیں اس کے بدلے مصری حکومت وعدہ کرتی ہے کہ وہ ان کی رپورٹ حجاز کے با اختیار حکام کو بھیج دے گی[۲۲]" لہٰذا یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ بعدازاں وہ حج کے بارے میں آزادانہ خیالات میں دلچسپی لیتے ہیں، اپنی تاریخِ اسلام کی دوسری جلد ضحی الاسلام میں وہ اس بات کا اعادہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"آخو ہم نے دیکھا کہ حلاج (نویں صدی کا مشہور صوفی حسین ابن منصور) پر حج کو موقوف کرنے کا الزام ہے۔ اس کے خیال میں یہ کافی تھا کہ آدمی اپنے گھر کے ایک کمرے کے اندر حج کرے۔ ابو حیان التوحیدی نے ایک رسالہ الحج العقلی لکھا، جو تمام تر کوششوں کے باوجود ہمارے ہاتھ نہیں لگ سکا[۲۳]"

قاری کو یہ بات یاد آتی ہے کہ اقبال نے مقدس جگہوں کی صفائی پر ابن سعود کی تعریف کی تو وہابیوں کے ساتھ ہمدردی دکھانے پر انھیں مذہب کے خود ساختہ ٹھیکیداروں کے غصہ کا شکار ہونا پڑا۔ زندگی بھر اقبال حج کی امید کرتے رہے اور اکثر اس ارادے کو عملی جامہ نہ پہنانے پر متاسف بھی ہوئے تھے۔ اگر انھوں نے حج کیا ہوتا تو ان کا ردّ عمل بہ مشکل مصری مورخ سے مختلف ہوتا۔ جسمانی حج کے عوض، جس کو وہ ادا نہ کر سکے، اقبال نے روحانی یا علامتی حج کو اس آئیڈیل پر پہنچا دیا جس طرح احمد امین نے اس کو اپنا آئیڈیل حج اس مایوسی کے عوض بنایا جس کا تجربہ انھیں گہوارۂ اسلام میں ہوا تھا۔ اس سے مایوس ہو کر کہ وہ ایک دن پیغمبرؐ کی دہلیز اور کعبہ کے حجر اسود کو چومیں گے اقبال رسوم حج کے باطنی معنی میں تسلی محسوس کرتے ہیں اور مقدس مکان کے طواف میں نہیں بلکہ ربانی محبوب کے گرد طواف میں اطمینان و سکون پاتے ہیں[۲۴]" اسی طرح احمد امین کے لیے حج خدا کی راست موجودگی کی علامت بن جاتا ہے جہاں کہیں پر بھی اس کا تجربہ کیا جائے۔

مصری مصنف جو ایک سرکردہ ثقافتی جریدہ الثقافۃ کے ایڈیٹر بھی تھے۔ ایک ایسے اسلام سے دوچار ہیں جو اصلی دین کے ساتھ رسوم مل جانے کی وجہ سے سن ہو کے رہ گیا ہے۔ دراصل وہ تصوف کی بہترین روایت پر چلتے ہیں جس کی بنیادی قوت اخلاقی برتری ہے۔ غزالی کی پیروی کرتے ہوئے کہ جنھوں نے سکھایا کہ متجدد دین کا بیرونی ضوابط پر ضرورت سے زیادہ زور مذہبی بے حسی پیدا کر دیتا ہے، اسلام کی متجددانہ تعبیرات سے احمد امین کا فرار ان سطور سے واضح

ہوتا ہے:۔

"اصل مذہب اپنے ماننے والوں کو طاقت کی تمام خواہشات اور سیاسیات سے اوپر اٹھاتا ہے، خودساختہ یا مصنوعی دین اپنے ماننے والوں کے ایمان کو مسخ کرتا ہے تاکہ اس کا طاقت اور سیاسی اغراض کے لیے استعمال کیا جائے۔"(۵)

اس مصری عالم کے مضامین میں اسپین کے ایک بڑے صوفی ابن عربی کی یہ سطور بڑی پسندیدگی سے نقل کی جاتی ہیں:۔

"میرے دل نے ہر تصویر کو جذب کرنا شروع کیا" یہ غزالوں کی چراگاہ اور راہبوں کی عبادت گاہ بن گیا، بت پرستوں کے لیے ایک مندر اور مومنوں کا کعبہ بن گیا" یہ توریت کے صفحات اور قرآن کے نسخے میں بدل گیا" میں مذہب محبت پر عامل ہوں، اس لالچ کے بغیر کہ بدلے میں کیا ملے گا۔ محبت میرا قانون اور میرا مذہب ہے۔"(۶)

اس لیے یہ بات بالکل فطری ہے کہ احمد امین کی اسلام کی تعبیر عرب اتحاد کی پابندیوں کے سامنے نہیں جھکتی۔ "قومیت پر مذہب اور ثقافت کا تفوق" کے عنوان کے تحت وہ رقم طراز ہیں:۔

"اسلام کی یہ ثقافت تمام مسلمانوں پہ حاوی ہوئی اور تدریجی طور پر ان کے واضح ذہنی میلانات کو جذب کر لیا۔ آخر میں انھوں نے اپنے قومی احساسات پہ ثقافت اور مذہب کو ترجیح دی اس لیے مصری پہلے مسلمان ہیں پھر مصری۔ یہی حال شامیوں، شمالی افریقیوں اور اندلسیوں کا ہے، یہ سب ایک یکساں کلچر اور یکساں اصول حکمرانی رکھتے تھے، قومی تشخص، علاقائیت، زبان، وطن یا جائے ولادت ان کے لیے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔"(۷)

ان سطور کی اقبال کے ساتھ مذہبی مطابقت اس وقت صاف طور پر دکھائی دیتی ہے جب کہ ان کی ۱۹۳۲ء کی لاہور کی آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ جلسے کی تقریر کے ساتھ ان کا موازنہ کیا جائے جس میں انھوں نے کہا:۔

"حب وطن مکمل طور پر ایک فطری وصف ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کا ایک مقام ہے مگر پھر بھی جو چیز [illegible]

اس کی تاریخی روایت میرے نزدیک یہی وہ چیزیں ہیں جو اس قابل ہیں کہ ان پر جیا جائے اور ان کے لیے مرا جائے، نہ کہ وہ قطعۂ زمین جس کے ساتھ انسان کی روح عارضی طور پر منسلک ہوتی ہے۔"(۷۹)

مصر کی عوامی یونی ورسٹی کے بانی بیان کرتے ہیں کہ کیسے مسلمانوں نے مختلف علاقائی ثقافتوں کو جذب کیا اور اس طرح ایک بین الاقوامی ایکتا پیدا کی۔ اقبال کی طرح وہ کبھی بھی اسلام کے جذبۂ انجذاب پر زور دینے سے باز نہیں رہتے۔(۷۹) ان کا ثقافتی انجذاب کے ذریعہ ذہنی اتحاد کا تصور اسلامیت کے مثبت تصور میں اضافہ کرتا ہے،(۸۰) کیوں کہ اس کو ایک ایسی دنیا کے تعمیری اسٹیج کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے "وجود نہ یا جنگ، کے بغیر ہو، جرم کے بغیر ہو، قومیت کے بغیر ہو، جہاں پر انسانیت اور صلح کل، قومیت کی جگہ لیں گے، جہاں کوئی نو آبادکار نہیں ہوگا بلکہ سارے لوگ بھائیوں کی طرح رہیں گے۔"(۸۱)

یہاں پر اقبال نے پھر تعین سمت فراہم کی ہے۔ تشکیل جدید میں وہ لکھتے ہیں :۔

"اسلام اپنے کردار کے لحاظ سے غیر علاقائی ہے۔ اور اس کا مقصد انسانیت کے ملاپ کے لیے ایک ایسا ماڈل فراہم کرنا ہے جس کے ماننے والوں کو مختلف اور متصادم نسلوں سے فراہم کیا جائے۔ پھر اس جوہری مجموعہ کو ایسے لوگوں میں تبدیل کرنا ہے جو احساس نفس کے حامل ہوں گے۔"(۸۲)

اقبال، یونان و افغان کی علامت، مشرق و مغرب کے ان لوگوں کے لیے استعمال کرتے ہیں جو ابھی آب و گل کی قید سے آزاد نہیں تاکہ وہ کہیں کہ وہ پہلے ہیں ایک انسان ہوں"۔ احمد امین دو اہراموں کی علامت اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"دراصل یہ دو اہرام اپنی اصل فطرت کی وجہ سے ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہیں بلکہ اپنے باشندوں کے درمیان غلط فہمی کی وجہ سے مخالف ہو گئے ہیں، یہ ممکن ہے کہ ان میں اتنا دوستی کے مضبوط روابط پیدا کیے جائیں، ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوئے اپنی مخصوص صفات کے ساتھ۔"(۸۳)

یوم الاسلام' میں ایک ایسا اقتباس ہے جس سے یہ تاثر ملے گا کہ احمد امین اپنے یورپ

مخالف جذبات کو زبان دے رہے ہیں وہ عالمی ملت کی جانب مسلم اتحاد کی رفتار سے مایوس ہو گئے تھے۔ البتہ وہ عیسائیوں کے درمیان مہلک جنگوں پر خوش ہیں جن سے عیسائی کمزور پڑ جائیں گے۔[84] یہی نفرت یقیناً ان کی حقیقی آرزو کا اصلی تجزیہ کرنے میں اور زیادہ مشکل پیدا کرے گی۔ یہ بات ہمارے اخذ کردہ نتائج کے ساتھ متصادم نظر آتی ہے کہ وہ مشرق و مغرب کی خلیج پاٹنے میں عمر بھر دلچسپی لیتے رہے، وہ مسلسل اور مستقل طور پر ایک ایسی آفاقی ثقافت کے متمنی تھے جو مناسب رواداری پر مبنی ہو اور جس میں تمام لوگ امن و آشتی کے ساتھ رہیں۔ بلاشبہ یوم الاسلام مشرق پر مغرب کی بالادستی کے خلاف اسی طرح ایک صدائے احتجاج ہے جس طرح شاعری میں اقبال کی اسرار خودی ہے۔

مگر انسانیت کا عالمی آئیڈیل یوم الاسلام تک میں بھی دہرایا جاتا ہے، اس لیے اس کتاب کو ایک متعصب دل و دشمن کے بجائے ایک بے وفا عاشق کا واویلا سمجھنا چاہیے۔ یہ بات اس کے بعد کی کتاب المشرق والمغرب میں بھی ظاہر ہوتی ہے جس کے موضوع کے بارے میں بتایا گیا ہے:

> وہ ہمارا نصب العین، جو آئیڈیل ہے وہ قومیت کے بجائے ایسی انسانی تہذیب ہے جہاں تمام دنیا ایک کنبہ تصور کی جائے، جہاں ایک مریض کی، اس کے توانا ہونے تک خدمت کی جائے، جہاں ایک بچہ کو اس کے بڑا ہونے تک ہاتھ پکڑ کر ساتھ لیا جائے، جہاں شاہراہیں ان لوگوں کے لیے تعمیر ہوتی ہیں جو پیچھے رہ گئے ہوتے ہیں تاکہ وہ ان لوگوں کے ساتھ مل جائیں جو آگے بڑھ گئے ہیں۔[85]

لازمی طور پر وہ مشرق کی پس ماندگی کا ذمہ دار صرف مغرب کو ہی نہیں گردانتے بلکہ طرفین کو مساوی طور پر ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ اپنی کتاب المشرق والمغرب میں وہ اپنی اس مرغوبیت کا اظہار کرتے ہیں کہ غلط مشرقی روحانیت کی جگہ صحت مند مادیت کو دی جائے اور مغربی مادیت میں خالص روحانیت کو ملا دیا جائے۔[86] یہ بالکل وہی بات ہے جس کو اقبال ان الفاظ میں بتانا چاہتے تھے کہ عقل عشق کے بغیر ایک شیطانی مہم ہے جس پر مغرب رواں دواں ہے؛ دوسری طرف عشق، عقل کے بغیر ایک فریب ہے جس میں مشرق شوق سے ملوث ہو گیا ہے۔ قاہرہ کے پیر (احمد امین) اپنی تنقید میں مشرقی روحانیت کی خامیاں نقرہیا اس سے زیادہ زور دار دلائل کے ساتھ

گناتے ہیں جس قوت کے ساتھ وہ مغربی مادیت کے نقائص بیان کرتے ہیں[۸۷] لہذا دوسری مماثلت اقبال اور احمد امین کے درمیان ملّاؤں کے ساتھ ان کی بے پایاں دشمنی ہے۔ جس درشتی کے ساتھ مصری مصنف مذہبی علماء کی تکلیف دہ عادات کی پردہ دری کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود نوشت سوانح تک محدود نہیں، یہ فیض الخاطر کی ایک اہم خصوصیت ہے کہ وہ اکثر و بار بار سادات کی ناجائز شرکت، صوفیا کے تمام سلسلوں کی تجارتی انجمنوں اور اسی کے ساتھ منسلک بزرگوں کی برسیوں اور نذر و نیاز بر ان کے خلاف میدان میں آ جم جاتے ہیں[۸۸]۔ وہ چاہتے ہیں کہ مذہب اپنے مکمل فارم اور اعلیٰ ترین مفہوم میں محفوظ رہے[۸۹]۔ مصنوعی دین کی فلابازیاں اور ورد سنہائی سے وہ شغف[۹۰] سے انکار شاعر پاکستان کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے جب وہ ملاؤں کے طبقے کی ذہنی کمی ریاکاری کو بے نقاب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خدا کا مذہب لا مذہبیت سے زیادہ شرمناک ہے کیونکہ یہ ایسا مسمان ہے جو لادینیت کی حمایت کر رہا ہے"[۹۱]

احمد امین کو یک دفعہ سرقہ کا الزام بھی دیا گیا اگرچہ مختلف پس منظر میں ہی سہی۔ لبنانی مصنف محمد یوسف نجم اپنی کتاب الادب العربی فی آثار الدارسین میں لکھتے ہیں کہ احمد امین کی النقد الادبی تنقید پر انگریزی کتب کا چربہ ہے[۹۲]۔ تاہم مصر کی نامور مصنفہ عائشہ عبد الرحمان (بنت الشاطی) نے مرے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی کہ احمد امین نے اس بات کو کتاب کے مقدمہ میں تسلیم کیا ہے[۹۳]۔ جب جہاں تک یوم الاسلام میں اقبال سے مستعار خیالات کا تعلق ہے اس کا ... سر بھی طور پر نامکمل ہے۔ کتاب میں کتابیات ہی نہیں البتہ کچھ حواشی ہیں جن سے کچھ مراجع ... چلتا ہے البتہ اقبال کا کہیں بھی ذکر نہیں۔

... علاوہ ازیں احمد امین اقبال کی مربوط تفسیر کرنے میں وفادار نہیں رہے ہیں۔ متعلقہ اقتباسات ... ہر دستاویز میں غیر مربوط طور پر جوڑے گئے ہیں یہ ان کی سب سے زیادہ غیر مربوط کتاب ہے، تاہم یہ ... تر ہے اور اس طویل خطبے کی یاد دلاتا ہے جس کے دوران کبھی کبھی یا اکثر منفرد اپنے نکات کی طرف آتا ہے۔

احمد امین کی موت کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ۱۹۵۵ء میں لجنۃ التالیف نے تشکیل جدید کا محمود عباس

کا کیا ہوا عربی ترجمہ شائع کیا۔[94] احمد امین لجنۃ التالیف کے سال آغاز ۱۹۱۴ء سے اپنی موت ۱۹۵۴ء تک صدر رہے۔ ان کی حیات کے آخری سال لجنۃ التالیف ہی کے لیے وقف ہو گئے تھے۔[95] لہٰذا یہ یقینی ہے کہ اقبال کی تقاریر ان کی زیر نگرانی ہی عربی میں منتقل کی گئی ہوں گی۔ اس طرح سے لسانی پابندی بارکاری کی نوبت گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کے فلسفیانہ ابحاث کے گہرے مطالعہ کے لیے بہت دیر ہوئی تھی۔ مصری مصنف نے جو اس وقت تک تقریباً نابینا ہو گئے تھے اپنی یوم الاسلام کچھ ہی عرصہ قبل املاء کرائی تھی، مقدمہ میں صاف صاف لکھتے ہیں کہ یہ کتاب ان تمام معلومات پر مشتمل ہے جو ان کے ذہن میں بہت برسوں کے مطالعہ کے بعد جمع ہو گئی ہیں۔[96] آیا اقبال کے خطبات کے اقتباسات کا یہ بے جوڑ ترجمہ کسی سامی ذہن کے گہرے جذب و انجذاب کا نتیجہ ہے یا وہ عربی ترجمہ کی طرف منسوب کیا جائے یہ ایک بحث طلب سوال ہے۔ ان کے رفقاء بھی اس سوال کا صحیح جواب دینے سے قاصر رہے ہیں۔

حوالے

۱۔ فیض الخاطر مجموعہ مقالات، قاہرہ ۱۹۵۳ء، جلد ۱، ص ۔۔

۲۔ اس نقطۂ نظر کا اظہار مولانا مودودی نے مارچ ۱۹۳۶ء میں [illegible] میں کیا۔

۳۔ محمد حسین ہیکل: فی منزل الوحی، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۔۔۔

۴۔ فیض الخاطر ج ۸، ص ۔۔، اقبال ان الفاظ میں اپنا خیال ظاہر کرتے ہیں: "اندیشہ یہ ہے کہ یورپی تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر و در باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ بات یہ ہے کہ پچھلی متعدد صدیوں میں جب عالم اسلام پر ذہنی غفلت اور بے ہوشی کی نیند طاری تھی، یورپ نے ان مسائل پر نہایت غور و فکر سے کام لیا جن سے کبھی مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کو دلی شغف رہا ہے۔" تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ اردو ترجمہ

از سید نذیر نیازی، ریپرنٹ، سالک بک سنٹر، نئی دہلی ۱۹۸۶ء ص ۱

۵- Poul Makarius, La Jeunesse Intelectuelle d' Egypt-Au Lendemain de la Deuxieme Gurre Mondiale (Paris, 1960) P.76

۶- فیض الخاطر، ایڈیشن [illegible] ۱۹۵۵ء، ج ۱ صفحات ۳۳۲، ۳۳۸، ج ۲ ص ۲۰۲، ج ۳ صفحات ۲۰۴، ۱۹۱، ۱۹۵، ج ۹ ص ۱۸۱؛ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث (قاہرہ ۱۹۴۸ء) ص ۳۴۴

۷- دیکھیے عبداللہ بن احمد امین [illegible] کا مقالہ [illegible] جس [illegible] عنوان

۸- فیض الخاطر، ج ۳، ص ۱۰۰

۹- ایضاً، ج ۱۰، ص ۱۲

۱۰- [illegible] دیکھیے فیض الخاطر ج ۵ میں [illegible] بعنوان [illegible] ص ۷۹

۱۱- فیض الخاطر، ج [illegible] صفحات [illegible] ایضاً، ص ۴۰

۱۲- دیکھیے احمد امین کی حیاتی (قاہرہ [illegible]) [illegible] ایڈیشن ۱۹۶۶ء [illegible] ص [illegible]

۱۳- [illegible] اسلام (قاہرہ ۱۹۶۶ء) دسواں ایڈیشن، ص ۲۴

۱۴- زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث کے بعض مقالات پہلے علیحدہ طور پر شائع ہوئے تھے [illegible] فیض الخاطر کا حصہ بن گئے ہیں۔

۱۵- السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی، دمشق ۱۹۶۶ء، ص ۱۸۶

۱۶- [illegible] کے لیے ملاحظہ ہو [illegible] کی کتاب اسلام جدید [illegible] انگریزی ترجمہ [illegible] ص ۹۲۔

۱۷- [illegible] شدہ عربی تحریر کی ایک مثال [illegible] کی الادب العربی بین عرض و [illegible] ہے جو بیروت سے ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی ہے۔

۱۸- الخلافة او الامامة العظمیٰ (قاہرہ ۱۹۲۳ء) صفحہ ۸۷، ۱۰، ۱۲

۱۹- فیضات عن احمد امین (قاہرہ ۱۹۶۳ء) ص ۷

۲۰- [illegible] المؤتمر الخامس (قاہرہ ت ن) ص ۴۷

۲۱- تشکیل جدید، ص ۲۴۵۔

۲۴۔ حیاتی، (قاہرہ، تیسرا ایڈیشن ۱۹۵۸ء)

۲۵۔ ضحی الاسلام ج ۱، باب ۲؛ ظہر الاسلام ج اول (قاہرہ ۱۹۴۵ء)

۲۶۔ یوم الاسلام (قاہرہ، ۱۹۵۲ء) ص ۲۲۴

۲۷۔ جناب ڈبلیو خالد کا خیال ہے کہ اقبال کو عربی کے کلاسیکل اسکالروں میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ تشکیل جدید میں بعض قرآنی آیات کا بعید از حقیقت ترجمہ کیا ہے۔ اُن کے خیال میں علامہ سید سلیمان ندوی اقبال کے تکملہ ہونے کے لیے بہترین شخص تھے۔

۲۸۔ سید امیر علی: روح اسلام (انگریزی، لندن ۱۸۹۹ء) دیکھیے مقدمہ

۲۹۔ دیکھیے مشرق وسطی پر جولائی ۲۵۔ ۲۷، ۱۹۵۵ء میں منعقد کی گئی ہارورڈ سمر اسکول کانفرنس کے مقالات پر مشتمل کتاب اسلام اور مغرب (انگریزی ۱۹۵۷ء ڈین ہاگ) میں مقالہ مصر میں جدت پسند تحریک (انگریزی)، ص ۱۵۲۔

۳۰۔ مختارات من شعر اقبال، عربی ترجمہ پیام مشرق اور دیگر نظمیں از الصاوی الشعلان اور ڈبلیو خالد، دیکھیے المنبر (قاہرہ) اور دعوۃ الحق (مراکو ۱۹۷۰ء)

۳۱۔ Le Personnalisme Musulman (Paris)

۳۲۔ دیکھیے حسن صعب کا مقالہ "اسلام میں اصلاح کی روح" (انگریزی) در جریدہ اسلامک اسٹڈیز (انگریزی، اسلام آباد، پاکستان، مارچ ۱۹۶۳ء)

۳۳۔ جنوری ۱۹۷۰ء میں راولپنڈی کے کرسچین اسٹڈی سینٹر میں مصنف کے ساتھ ملاقات کے دوران ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے۔

۳۴۔ کریگ: کتاب مذکور، ص ۱۵۲۔

۳۵۔ احمد امین نے شکوہ اور جواب شکوہ کا انگریزی ترجمہ از الطاف حسین (۱۹۴۳ء) اور رموز بے خودی کا آربری کا انگریزی ترجمہ (۱۹۵۳ء) پڑھا ہوگا۔

۳۶۔ حیاتی، صفحات ۸، ۲۷، ۲۸۱۔

۳۷۔ "ذکریات عن احمد امین" در احمد امین بقلمہ و بقلم اصدقائہ (قاہرہ ۱۹۵۵ء) صفحات ۷۷۔۸۴۔

۳۸۔ احمد امین و زکی نجیب محمود: قصۃ الادب العالم، چار جلدیں (قاہرہ ۱۹۴۳۔۱۹۴۹ء)

۳۹۔ رسالۃ المشرق (کراچی، ۱۹۵۱ء) مقدمہ از مترجم۔

۴۰۔ محمد اقبال ۔ سیرتہ و فلسفتہ و شعرہ (۱۹۵۴ء)

۴۱۔ عبدالوہاب عزام ۔ فی حیاتہ و آثارہ الادبیہ (قاہرہ ۱۹۶۶ء)

۴۲۔ عزام کے رول کے لیے دیکھیے اقبال پر ان کی کتاب مذکور کا ص ۶

۴۳۔ فیض الخاطر، ج ۷، ص ۲۹۶۔

۴۴۔ ڈبلیو خالد: مقالہ "احمد امین اور شیخ محمد عبدہ کی میراث" (انگریزی) در رسالہ اسلامک اسٹڈیز (انگریزی) اسلام آباد، پاکستان، مارچ ۱۹۶۷ء)

۴۵۔ شیخ محمد عطا: اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اردو، دو جلدیں، لاہور۔ ت۔ ن) ج ۲، صفحات ۹۰۸۹

۴۶۔ حیاتی، ص ۳۱۱

۴۷۔ دیکھیے خورشید احمد کا مقالہ "اقبال کی ایک نایاب تالیف" (انگریزی) در رسالہ اقبال ریویو (انگریزی، کراچی، پاکستان، جولائی ۱۹۶۱ء)

۴۸۔ الاخلاق للمدارس الثانویہ، المنتخب فی الادب العربی، المفصل فی الادب العربی، المطالعات التوجیہیہ، تاریخ الادب العربی ۔ (قاہرہ ۱۹۴۲ء)

۴۹۔ اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی) ترتیب از شملو (لاہور ۱۹۴۵ء) ۲۶، ۲۵

۵۰۔ حیاتی ص ۱۶۱

۵۱۔ اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی) ص ۲۱۲

۵۲۔ حیاتی صفحات ۳۱۵۔۳۱۷

۵۳۔ اقبال: جاوید نامہ، انگریزی ترجمہ از آربری (لندن ۱۹۶۶ء) ص ۵۸

احمد امین: یوم الاسلام، صفحات ۱۵۰۔۱۵۳

۵۴۔ حیاتی صفحات ۲۳۰۔۲۵۰

۵۵۔ سید عبدالوحید: اقبال کے خیالات و افکار (انگریزی، لاہور ۱۹۶۴ء) ص ۲۳۲

۵۶۔ ایضاً: کتاب مذکور۔ ص ۵۷

۵۷۔ تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۲۸

۵۸۔ ظہر الاسلام، ج ۲ (قاہرہ ۱۹۳۶ء)

۵۹۔ یوم الاسلام، ص ۸۹

۶۰۔ تشکیل جدید، ص ۱۹۸

۶۱۔ یوم الاسلام، صفحات ۸۹۔۹۰

۶۲۔ تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۳۰؛ محمد سعود: اسلام اور سائنس کا ارتقا (کراچی، انگریزی ت۔ن)

۶۳۔ اردو ترجمہ اسرار خودی از ایس۔ اے۔ رحمان (لاہور) دیکھیے مقدمہ از خلیفہ عبد الحکیم۔

۶۴۔ ڈبلیٹو خالد: "احمد امین۔ مسلم آفاقیت کی جدید تعبیر" (انگریزی) در رسالہ اسلامک اسٹڈیز (انگریزی۔ مارچ ۱۹۶۹ء اسلام آباد، پاکستان)

۶۵۔ الیسنڈرو بوسانی: "اقبال کی مذہبی فلاسفی میں تصورِ زمان" وغیرہ (انگریزی) در رسالہ

Rivdegli Studi Orienlali, XXX, 1957

۶۶۔ کتاب مذکور، ص ۱۵۲ (۶۷)۔ ایضاً

۶۸۔ لندن، ۱۹۰۴ء، عربی ترجمہ بعنوان مبادی الفلسفہ (قاہرہ ۱۹۱۶ء)

۶۹۔ اقبال: فن اور فکر (لاہور، انگریزی ۱۹۴۳ء) ص ۲۹۴

۷۰۔ حصری: اسلام میں مشورے (انگریزی) در سلسلۂ اسلامک سروینر (ایڈن برگ، ۱۹۶۵ء) ص ۶۲

۷۱۔ بال جبریل۔ سر محمد اقبال کے مذہبی خیالات کا ایک مطالعہ (انگریزی، لائڈن ۱۹۶۳ء) ص ۵

۷۲۔ حیاتی صفحات ۲۶۹۔۲۷۱

۷۳۔ ظہر الاسلام، ج ۲، ص ۶۴

۷۴۔ انا ماریہ شمل، کتاب مذکور، صفحات ۱۹۴۔۱۹۹

۷۵۔ فیض الخاطر، ج ۲، ص ۱۴۔ (۷۶) ایضاً، ج ۹، ص ۲۵۲

۷۷۔ ایضاً، ج ۸، ص ۶۹

۷۸۔ ایس۔ اے۔ وحید، کتاب مذکور، ص ۲۸۸

۷۹۔ فیض الخاطر، ج ۲، ص ۲۰۸، ج ۶، ص ۱۰، ج ۷، ص ۲۹۴۔

۸۰۔ ایضاً، ج ۸، ص ۱۶۹؛ ایس۔ اے۔ وحید: کتاب مذکور، ص ۳۷۹۔

۸۱۔ فیض الخاطر، ج ۹، ص ۲۵۲؛ تشکیل جدید (انگریزی)، ص ۱۶۷

۸۲۔ پیام مشرق (لاہور ۱۹۲۳ء) ص ۱۶۱

۸۳۔ فیض الخاطر، ج ۸، ص ۴۷ (۸۴) یوم الاسلام، ص ۱۴۱۔

۸۵۔ الشرق والغرب (قاہرہ ۱۹۵۵ء) ص ۷

۸۶۔ الشرق والغرب، ص ۱۴۴، یوم الاسلام، ص ۲۱۰

۸۷۔ الشرق والغرب، ص ۱۴۱ بعد

۸۸۔ فیض الخاطر، ج ۵، ص ۲۰۸ (۸۹) ایضاً۔ (۹۰) ایضاً، ج ۲، ص ۱۳

۹۱۔ اقبال نامہ، ترجمہ آربری (لندن ۱۹۶۶ء) (۹۲) الادب العربی فی تراثہ الرصین (بیروت ۱۹۶۱ء) صفحہ ۳۵۴

۹۳۔ روزنامہ الاہرام، ۳ مارچ ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۔ (۹۴) تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۵ء)

۹۵۔ حیاتی، ص ۳۰۲۔ اپنی وفات سے صرف چھتیس گھنٹے قبل وہ لجنۃ التالیف میں کام کرتے رہے۔ دیکھیے احمد ذکی: "احمد امین الصدیق" در کتاب احمد امین بقلمہ وقلم اصدقائہ

۹۶۔ یوم الاسلام، مقدمہ

(بقیہ صفحہ ۴۰ کا)

طلاق ہی کے ضمن میں خلع کا مسئلہ بھی ہے۔ افسوس کہ اس مسئلہ کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس کتاب میں اس پر بھی بڑی خوبی کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں اور جس کی وجہ سے اسلامی معاشرے کو دوسرے فرقوں کی سماجی زندگی پر امتیاز حاصل ہے، ان میں ایک خلع بھی ہے مگر ہندستان کی مسلم عورتیں اس حق سے قطعاً محروم ہیں۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس طرف بھی توجہ فرمائیں اور اسلام کی اس امتیازی روایت کو زندہ کریں۔

پوری امید ہے کہ جملہ اسلامی حلقوں میں اس کتاب کا خاطر خواہ خیر مقدم کیا جائے گا۔

—— محمد عرفان

مختارالدین احمد

ذاکر صاحب اپنے ایک استاد کی نظر میں

مولوی محمد فیاض خاں صاحب غالباً ٹونک کے رہنے والے تھے، لڑکیوں کی تعلیم کے سلسلے میں عرصے سے علی گڑھ میں نئی بستی میں مقیم تھے۔ عربی سے اچھی طرح واقف تھے اور عربی کی تعلیم بچوں بلکہ بچیوں کے لیے ضروری سمجھتے تھے، چنانچہ اپنی لڑکیوں کو بھی انھوں نے عربی سکھائی اور بی اے میں عربی ان کے مضامین میں اختیاری پرچے کی حیثیت سے ضرور رکھا۔

ان سے پہلی ملاقات استاذ مرحوم علامہ عبدالعزیز میمن کے یہاں ہوئی۔ مجھے وہ بہت خوبیوں کے آدمی معلوم ہوئے اور میں ان سے ملتا جلتا رہا۔ بچیوں کی تعلیم کے سلسلے میں وہ بھی اکثر تشریف لاتے رہے۔ ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب مرحوم سے بھی ملاقات کے لیے وہ کبھی شعبۂ عربی اور کبھی سر یونی ورسٹی روڈ پر آجاتے تھے۔ میرے پاس آتے تو ذاکر صاحب کے چوں کہ وہ اٹاوہ میں استاد رہ چکے تھے ان کے عہدِ طفولیت کے قصے ضرور سناتے۔

مجھے ذاتی طور پر علم ہے کہ ذاکر صاحب بہ حیثیت ایک شاگرد کے ان کا بڑا احترام کرتے تھے، وہ جب آتے، بڑی خوش دلی سے ملتے، ان کے لیے پہلے سے وقت مقرر کرانا ضروری نہ تھا۔ مرید احمد (پرسنل اسسٹنٹ) کو ہدایت تھی کہ مولانا فیاض صاحب جب ملنا چاہیں مجھ سے ملیں۔ ان کی بچیوں کی تعلیم کے سلسلے میں ہمیشہ ان کی مدد کی۔

ذاکر صاحب کے انتقال کے بعد میں نے ایک دن ان سے گذارش کی کہ آپ ذاکر صاحب پر ایک مضمون لکھیے اس کی طرف تو انھوں نے توجہ نہیں کی لیکن جب میرا اصرار بڑھا تو انھوں

[illegible]

تحریر کیے۔ ان کے پاس ذاکر صاحب کے کچھ خطوط بھی تھے۔ ایک خط کی نقل بھی مجھے انھوں نے مرحمت فرمائی تھی جو میرے کاغذات میں کہیں گم ہوگیا ہے۔ فی الحال ان کی تحریر ناظرین جامعہ کی خدمت میں پیش کرنے کی مسرت حاصل کر رہا ہوں ـــــ

مختارالدین احمد

علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی

محمد فیاض خاں

نئی بستی، دوسری گلی

علی گڑھ

۱۸-۱۰-۱۹۷۲

جناب محترم السلام علیکم

حسب الحکم ذاکر حسین خاں صاحب مرحوم کے ابتدائی حالات جن کا مجھ سے واسطہ پڑا، اور آخری خط کی نقل جناب کو پیش کرتا ہوں۔

میں جولائی ۱۹۱۱ء کو اسلامیہ ہائی اسکول اٹاوہ میں بحیثیت مدرس عربی کے مقرر کیا گیا۔ نیز بورڈ کا سپرانکڑ بھی بنایا گیا جہاں ذاکر حسین خاں مرحوم مع اپنے بھائی یوسف حسین خاں کے ایک کمرہ میں رہا کرتے تھے، ان کے ایک بھائی اور تھے زاہد حسین خاں[1] ان کا نام تھا وہ ان سے علیحدہ رہتے تھے۔ ذاکر صاحب اس وقت آٹھویں درجے کے متعلم تھے اور اپنے درجہ میں سب سے چھوٹے بھی تھے اور تعجب یہ ہے کہ بورڈنگ کے ہر شعبے میں یہ مانیٹر تھے حالاں کہ اس بورڈنگ میں تقریباً سب ہی لڑکے ان سے بڑے تھے۔ سید الطاف حسین مرحوم جو بورڈنگ کے سپرانکڑ تھے ان کے انتظامات سے بہت مطمئن تھے، میں بھی ہر الجھے ہوئے معاملہ میں ان سے مشورہ کر لیا کرتا تھا۔ صرف ایک مشورہ میں میں نے ان سے مخالفت کی، وہ یہ تھا کہ بورڈنگ کے قواعد و ضوابط میں یہ لکھا ہوا تھا کہ اگر کوئی لڑکا نماز با جماعت میں غیر حاضر ہو تو اس کی گوشت کی تشتری اگر پلاؤ یا زردہ کی باری ہو تو اس کی تشتری بھی بند کر دی جائے۔ ذاکر صاحب کی یہ پہلی اصلاح تھی وہ کہتے تھے کہ یہ ظلم ہے کوئی اور سزا تجویز کی جاوے۔ طلباء کھانے کے دام دیتے ہیں اس میں دست اندازی

---

[1] افسوس ہے کہ وہ ابھی ایف اے فرسٹ ایر (ایم اے او کالج علی گڑھ) ہی میں تھے کہ ان کا انتقال ہوگیا۔

درست نہیں۔ اصولاً میں ٹھیک سمجھتا تھا مگر قواعد کی پابندی لازم سمجھتا تھا۔ اس قصے نے یہاں تک طول پکڑا کہ تمام طلبا نے اسٹرائک کر دی۔ پرانکسٹر صاحب نے دس بڑے طالب علموں کو جو اسٹرائک کے لیڈر تھے بورڈنگ چھوڑ دینے کا حکم دے دیا۔ یہ سب کچھ ذاکر صاحب کے خفیہ مشورے سے طلبا نے کیا تھا جس کا پتا کئی مہینے بعد لگا۔ آخر کار ذاکر صاحب نے مجھ سے کہا کہ کسی طرح ان طلبا کا قصور معاف کرا دیجیے۔ بہت کوشش کے بعد ان کا قصور معاف کرا دیا گیا۔

یہ تھی پہلی اصلاح جو اس وقت تو کامیاب نہ ہوئی مگر کچھ عرصہ بعد بار آور ہوئی اور قواعد و ضوابط سے یہ قاعدہ خارج کر دیا گیا۔

اتفاق کی بات ہے کہ خوش ہو کر میں نے ذاکر صاحب کو (انگریزوں کا نکالنے والا) کا خطاب دیا اور وہ حرف بہ حرف صادق آیا۔ اکثر میں ذاکر صاحب کو اسی خطاب سے مخاطب کیا کرتا تھا۔ جب وہ مسلم یونی ورسٹی میں وائس چانسلر ہو کر آئے تو میں نے ان کو یہ قصہ یاد دلایا۔ وہ خوب مسکرائے۔ میری بہت عزت کرتے تھے، اوروں کی ملاقات کے لیے وقت مقرر کیا جاتا تھا میرے واسطے کچھ نہ تھا جب چاہوں جاؤں۔ میری لڑکیاں یونی ورسٹی میں تعلیم پاتی تھیں۔ کوئی سال ایسا نہیں گزرا جس میں کم از کم تین سو روپیہ سے انھوں نے مدد نہ کی ہو۔

۱۔ ذاکر صاحب جب آٹھویں درجے میں تھے ڈبیٹ میں انگریزی میں تقریر کرتے تھے۔ حمایتِ اسلام کا جلسہ سال میں ایک دفعہ ہوتا تھا۔ باہر کے لوگ بلائے جاتے تھے۔ شہر کی جانب سے یہ بچہ جس کی عمر مشکل سے دس گیارہ سال تھی، تقریر کرتا تھا اور خوب داد لیتا تھا۔

۲۔ مجھے تعجب ہوتا تھا کہ میں جب ان کے اعزا اور ہم وطنوں کو لے کر تفریح کو جاتا تو یہ ساتھ نہیں دیتے تھے اور ہاتھ جوڑ کر مجھ سے معافی مانگ لیتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قائم گنجی لڑاکو ہیں دند مچانے والے ہیں اور یہ خاموش زندگی بسر کرنے والے تھے۔

۳۔ چوں کہ ان کے دو بھائی دق کے مرض میں مبتلا ہو کر مر گئے تھے اس وجہ سے مجھ کو ہدایت تھی کہ ان پر کوئی سختی نہ کروں۔ پڑھائی کے وقت میں لازم تھا کہ متعلم پڑھے، میں گھوم گھوم کر ہر ایک کو دیکھتا تھا مگر ذاکر صاحب خواہ کچھ بھی کرتے ان سے کچھ نہیں کہنا تھا۔ یہ اپنے کورس کی کتابیں بہت کم دیکھتے تھے مگر درسی کتب کا مطالعہ بہت کیا کرتے تھے۔ اسکول کی لائبریری سے اکثر کتابیں لے کر ان کا مطالعہ کیا

کرتے تھے۔ خود تو شاعر نہ تھے مگر شعرا کے دیوان اکثر [ان کے] زیر نظر رہتے تھے۔ اساتذہ میں سب سے زیادہ مولوی شرف الدین صاحب مرحوم[۱] سے مانوس تھے کیوں کہ مولوی صاحب بہت اونچے درجے کے شاعر تھے جب دہلی میں [انھوں نے] جامعہ ملیہ اپنے ہاتھ میں لیا تو مولوی صاحب کو بھی اپنے ساتھ رکھا اور جب تک مولوی صاحب کام کے لائق رہے ان کو اپنے سے جدا نہیں کیا۔

۴۔ علاوہ ادبیات کے حساب میں بھی نہایت قابل تھے۔ [illegible]ء میں جناب مرتضیٰ خاں صاحب بی۔ ایس سی ان کے حساب کے استاد تھے جو بعد میں حیدرآباد کے ہائی کورٹ کے جج ہوئے پھر پنشن لے کر خلیل منزل خرید کر اس میں قیام پذیر ہیں[۲]۔ وہ بھی ذاکر صاحب کے بہت مداح ہیں۔

۵۔ میں اپنے معاملات میں گاہے گاہے ذاکر صاحب سے مشورہ لیا کرتا تھا ایک خاص معاملہ میں میں نے ان سے مشورہ لینا چاہا۔ انھوں نے ۲ مئی ۱۹۶۹ء کو مجھے خط لکھ کر بلایا۔ ۶ مئی ۱۹۶۹ء کو پانچ بجے شام کو ملنے کا وقت دیا مگر افسوس ۶ مئی سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا اور ملاقات نہ ہو سکی۔ ان کا انتقال ۳ مئی کو ہوا ہے تو میرے خیال میں یہ آخری خط ہو گا۔

بچپن سے ہی ذاکر صاحب میں یہ مادہ تھا کہ اپنے سخت دشمن کو بھی رام کر لیتے تھے۔ بعض اصحاب جو اسلامیہ اسکول اٹاوہ کے مخالف تھے آئے اور سخت گندی تقریریں کیں مگر ذاکر صاحب سے مل کر وہ نرم پڑ گئے۔

ایک مرتبہ کسی لڑکے نے منّو خاں کے بیٹے کو گالی دے دی اس نے اپنے باپ کو مطلع کیا اور اجازت چاہی کہ میں اس لڑکے کو جان سے مار ڈالوں۔ منّو خاں بذات خود بندوق لے کر اس کو سزا [دینے کے لیے آئے...] اتفاق سے ذاکر صاحب بہ حیثیت مہمان آئے ہوئے تھے، منّو خاں کو سمجھا بجھا کر [واپس! کر دیا اور] گالی دینے والے لڑکے کو تین دن کے لیے شہر سے باہر بھجوا دیا۔

---

۱ شرف الدین یاس ٹونکی متوفی ۱۹۳۶ء

۲ خلیل منزل، میرس روڈ علی گڑھ پر پروفیسر عبدالمجید قریشی مرحوم کی کوٹھی کے قریب واقع ہے۔ یہاں ڈاکٹر سید محمود سابق وزیر تعلیم بہار اور ڈاکٹر نور انصاری صدر شعبۂ نفسیات بھی کچھ عرصے مقیم رہے تھے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

اسلامی قانون وراثت

نام مولف: مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
ناشر: دارالسلام دیوبند یوپی / مالیر کوٹلہ پنجاب
قیمت: درج نہیں ہے

گذشتہ دنوں محمد احمد خاں بنام شاہ بانو کے مقدمہ میں سپریم کورٹ کا جو فیصلہ سامنے آیا اور اس معاملہ میں اخبارات و رسائل میں موافق و مخالف بحثوں کا جو سلسلہ شروع ہوا' اس سے یہ ہوا کہ ہر پڑھے لکھے شخص کو اسلامی قانون خصوصاً عائلی قانون کے بارے میں جاننے کی کچھ نہ کچھ خواہش ضرور ہوئی۔ ایسے میں علماء کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے کہ وہ ان کے سامنے صحیح صورت پیش کریں۔ دوسری صورت میں یہ لوگ غلط فہمیوں کا شکار اور اپنے ہی مذہبی قوانین سے بیزار ہو سکتے ہیں۔ خدا کا شکر ہے وقت کی اس نزاکت کو بعض علماء نے بروقت محسوس کیا اور اس سمت میں عملی قدم بھی اٹھائے۔ ایسے ہی ایک عالم مفتی فضیل الرحمٰن عثمانی ہیں جو مفتی پنجاب بھی ہیں اور دیوبند کے اس علمی خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں جو بقول ان کے دارالعلوم دیوبند کے قیام اور اس کے پروان چڑھانے میں پیش پیش تھا۔ مفتی پنجاب ہونے کی حیثیت سے ان کو یقیناً دن رات مسلمانوں کے عائلی قوانین اور اس کی راہ میں پیش آنے والی عملی دشواریوں کا بخوبی اندازہ ہوگا اور آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے رکن کی حیثیت سے وہ ملت کو درپیش ان مسائل کے بارے میں دیگر علماء اور دانشوروں کے خیالات سے بھی آگاہ ہوں گے اور انھیں چیزوں نے ان کو ایک ایسے موضوع پر قلم اٹھانے کے لیے مجبور کیا جہاں قدم قدم پر اختلافات اور اعتراضات منتظر رہتے ہیں۔ پیش نظر کتاب اسلامی قانون وراثت میں انھوں نے

قرآن، حدیث اور فقہ کے مستند حوالوں کے ساتھ اسلام کے قانون وراثت کی نہایت لطیف اور عام فہم زبان میں دفعہ وار ترتیب اور تدوین کی ہے۔ کتاب میں اسلامی قانون وراثت کے جن اہم موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے وہ اس طرح ہیں: اسلامی قانون، اصول و کلیات، ذوی الفروض اور عصبات، ذوی الارحام، مبادی تقسیم، قواعد تقسیم، حجب، عول، رد، مناسخہ، مفقود الخبر، حمل کی حالت میں ترکہ چند اشخاص کی ایک ہی وقت میں موت وغیرہ۔ یہ کتاب دراصل اس منصوبے کا ایک حصہ ہے جس کے تحت مولف پورے اسلامی قوانین کی تدوین کا ارادہ رکھتے ہیں۔ تقدیم کے تحت رقم طراز ہیں "... عدالتوں اور قانون کی پریکٹس کے مرحلوں سے گزرتے ہوئے وقت کی اس شدید ضرورت کو قدم قدم پر محسوس کیا کہ اسلامی قوانین کا عظیم الشان ذخیرہ جو فقہ کی کتابوں میں محفوظ ہے اس کو مروجہ قانونی کتابوں کے طرز پر دفعہ وار ترتیب دیا جائے۔۔ وقت کے اس موڑ نے تدوین قانون اسلامی کی ضرورت کے احساس کو اور زیادہ ابھار دیا۔۔۔ چنانچہ سب سے پہلے قانون کے اسی حصہ وراثت کی ترتیب مکمل کر کے پیش کی جا رہی ہے۔"

اس کتاب کو مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند نے "قانون وراثت پر منفرد کتاب" سے تعبیر کیا ہے اور امید ہے کہ یہ کتاب ہر طبقہ خیال میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جائے گی۔ کتابت اور طباعت بھی عمدہ ہے۔

اسلام کا نظام طلاق
عقل و نقل کی روشنی میں

نام مؤلف : مولانا شکراللہ نعمانی
ناشر : عزیز الاعظمی، زبیر الاعظمی - ابراہیم پور محمدآباد گوہنہ ضلع اعظم گڑھ (یوپی)
قیمت : ۱۵ روپے

۱۹۸۵ء سے پہلے سپریم کورٹ کے ایک فیصلے سے ملک کے طول و عرض میں مسلمانوں کے اندر شریعت کا جو احساس پیدا ہوا اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مسلمانوں کے عائلی قوانین کے بارے میں خاص طور پر طلاق اور مطلقہ کے نان و نفقہ کے بارے میں عام مسلمان اور علمائے کرام یہ سوچنے پر مجبور ہوئے اور ان مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کرنے پر توجہ کی۔ چنانچہ

اس سلسلے میں متعدد کتابچے اور کتابیں لکھی گئیں۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی مولانا شکر اللہ نعمانی صاحب کی پیش نظر کتاب "اسلام کا نظامِ طلاق" بھی ہے، جس میں بقول فاضل مولف "طلاق کے اقسام ان کے احکام، خلع، ایلاء، حلالہ اور عدت، نفقہ وغیرہ کے مسائل مع تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ نیز مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ اور طلاق بحالت حیض کے وقوع و عدم وقوع کے دلائل بالاستیعاب بیان کرکے ان پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔"

طلاق کا مسئلہ بہت اہم اور قابلِ غور ہے۔ خاص طور پر ہندستان جیسے جمہوری اور سیکولر ملک میں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ علمائے کرام اور مسلم رہنما اس طرف توجہ کریں اور کتاب وسنت کی روشنی میں مسلم معاشرے کی خرابیوں اور خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کریں۔

آج کل ایک ہی وقت میں تین طلاق کا رواج بہت عام ہو گیا ہے، جسے اسلامی اصطلاح میں طلاق بدعی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی حرمت کے بارے میں ائمہ اربعہ میں اختلاف ہے بقول مولف "امام شافعی، امام احمد جواز کے اور امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہم اللہ حرمت کے قائل ہیں" لیکن خود فاضل مولف کا خیال ہے کہ "صحیح اور قرآنی منشا کے موافق حرمت ہی ہے۔" اپنے اس خیال کی حمایت میں جہاں اس آیت کریمہ سے استنباط کیا ہے کہ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ص فَاِمْسَاكٌ ۢبِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ ۢبِاِحْسَانٍ (بقرہ) وہاں احادیث، صحابہ کرامؓ کے آثار اور ان کے فتوے نیز صدر اول کے علماء اور علماء دورِ جدید کی مستند رائے اور محکم دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ خاص بات یہ ہے کہ ان علماء کے خیالات بھی پیش کیے ہیں جو حنفی مسلک کے پیرو ہیں، مثلاً مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم، جنھوں نے اس مروجہ طریقے کے خلاف اپنی کتاب حقوق الزوجین میں بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک بھی بیک وقت تین طلاق دے کر عورت کو جدا کر دینا نصوص صریحہ کی بنا پر معصیت ہے۔ انھوں نے مزید لکھا ہے کہ "علماء امت کے درمیان اس مسئلے میں جو کچھ اختلاف ہے وہ صرف اسی امر میں ہے کہ ایسی تین طلاقیں ایک رجعی کے حکم میں آتی ہیں یا تین مغلظہ کے حکم میں، لیکن اس کے بدعت و معصیت ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ یہ فعل اس طریقے کے خلاف ہے... جو اللہ اور اس کے رسول نے طلاق کے لیے مقرر فرمایا ہے اور اس سے شریعت کی اہم مصلحتیں فوت ہو جاتی ہیں۔

(۱)۔ (صفحہ ۳۳ پر دیکھیے)

جامعہ ملیہ اسلامیہ
جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

داخلے کا نوٹس نمبری ۲/۸۸-۱۹۸۷ء

تعلیمی سال بابت ۸۸-۱۹۸۷ء کے لئے حسب ذیل کورسوں میں داخلوں کے لیے درخواستیں مطلوب ہیں۔

(الف) فیکلٹی آف ہیومنیٹیز اینڈ لینگویجز، فیکلٹی آف سوشل سائنسز اور فیکلٹی آف نیچرل سائنسز۔

(۱) پی ایچ ڈی۔ عربی، انگریزی، ہندی، تاریخ، اسلامک اسٹڈیز، فارسی، اردو اکنامکس، پولیٹیکل سائنس، سوشل ورک، سوشیالوجی، سائیکولوجی، کامرس، فزکس کیمسٹری، ریاضی، جغرافیہ اور بایو سائنسز۔

(۲) ایم اے۔ عربی، اکنامکس، انگریزی، جغرافیہ، ہندی، تاریخ، اسلامک اسٹڈیز، فارسی، پولیٹیکل سائنس، سوشل ورک، سوشیالوجی اور اردو۔

(۳) ایم ایس سی۔ فزکس (میٹیریل)، کیمسٹری (میٹیریل)، ریاضی مع کمپیوٹر سائنس، بایو سائنسز اور جغرافیہ۔

(۴) پوسٹ گریجویٹ ڈپلوما ان کارٹوگرافی۔

(۵) بی اے (آنرز)۔ عربی، اکنامکس، انگریزی، جغرافیہ، ہندی، تاریخ، اسلامک اسٹڈیز، ریاضی، فارسی، پولیٹیکل سائنس، سائیکولوجی، سوشل ورک، سوشیالوجی اور اردو۔

(۶) بی ایس سی (آنرز)۔ فزکس، کیمسٹری، ریاضی اور جغرافیہ۔

(۷) بی۔ کام (آنرز) (۸) بی اے (پاس) اور بی ایس سی (پاس)
(۹) ایڈوانسڈ ڈپلوما ان ماڈرن عربک (ایوننگ کورس) (۱۰) ڈپلوما ان ماڈرن عربک (ایوننگ کورس) (۱۱) سرٹیفکیٹ ان ماڈرن عربک (ایوننگ کورس) (۱۲) ڈپلوما ان اردو لینگویج پروفیشینسی (صرف بیرونی ممالک کے طلبا کے لیے)

(ب) فیکلٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنولوجی۔ (۱) بی ایس سی انجینئرنگ (سول الیکٹریکل اور میکینکل) (۲) بی۔ ای۔ (سول) ایوننگ کورس۔ (۳) ڈپلوما ان ــ (۱) سول انجینئرنگ اور (ii) الیکٹرانکس (۴) سرٹیفکیٹ ان۔ (i) ڈرافٹس مین شپ (میکانکل) (ii) الیکٹرانکس (iii) ریفریجریشن اینڈ ایرکنڈیشننگ۔

(ج) فیکلٹی آف ایجوکیشن۔ (۱) پی ایچ ڈی۔ (۲) ایم فل (۳) ایم۔ ایڈ کل وقتی اور جز وقتی) (۴) ایم۔ اے ایجوکیشن (۵) ماسٹر آف فائن آرٹس (ایم۔ ایف۔ اے) (۶) ایڈوانسڈ ڈپلوما ان اسپیشل ایجوکیشن (۷) بی۔ ایڈ (۸) بیچلر آف فائن آرٹس (بی۔ ایف۔ اے) (۹) بی۔ اے (آنرز) ان آرٹ اینڈ آرٹ ایجوکیشن (۱۰) ڈپلوما ان بیسک ٹریننگ۔

(د) ماس کمیونی کیشن ریسرچ سینٹر۔ (۱) پی ایچ۔ ڈی اور (۲) ایم۔ اے ان ماس کمیونی کیشن (ریڈیو، ٹیلیویژن اور فلم)

(ہ) ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری۔ بیچلر آف لائبریری اینڈ انفارمیشن سائنس (ایوننگ کورس)

(و) مدارس ــ (۱) جامعہ سینئر سیکنڈری اسکول (i) سیکنڈری اسکول سرٹیفکیٹ (نویں اور دسویں کلاس) (ii) سینئر اسکول سرٹیفکیٹ (گیارھویں اور بارھویں کلاس)۔ (جنرل اسٹریم۔ ہیومنٹیز، سائنس اور کامرس۔ ووکیشنل اسٹریم۔ کامرس اور انجینئرنگ) (۲) جامعہ مڈل اسکول (پہلی سے آٹھویں

کلاس تک، (۳) جامعہ نرسری اسکول۔

(ز) خط کتابت اردو کورس (ہندی اور انگریزی کے ذریعہ)

(ح) پراسپکٹس مع فارم داخلہ میسرز مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، نزد کیمپس فیکلٹی آف ایجوکیشن جامعہ نگر، نئی دہلی سے ایام کارکردگی کے دوران صبح ۹ بجے سے دوپہر کے دو بجے تک مبلغ ۔/۸ روپے برائے مشترکہ جملہ فیکلٹیوں اور مبلغ ۔/۴ روپے برائے مشترکہ جملہ مدارس نقد ادا کرکے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ڈاک کے ذریعہ پراسپکٹس مع فارم داخلہ منگانے کی صورت میں مشترکہ جملہ فیکلٹیوں کے لیے مبلغ ۱۰.۵۰ روپے (وی، پی، سی کے ذریعہ) اور بذریعہ رجسٹری مبلغ ۔/۱۵ روپے اور مشترکہ جملہ مدارس کے لیے مبلغ ۔/۵ روپے اور بذریعہ رجسٹری مبلغ ۔/۱۰ روپے کا انڈین پوسٹل آرڈر (کراسڈ) بنام میسرز مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، نئی دہلی اور ایک لفافہ بھی (سائز ۱۰ × ۲۵ سینٹی میٹر)، جس پر اپنا پورا پتہ درج ہو، مذکورہ بالا مکتبہ کو بھیج دیجئے۔ وقت کی تنگی کے سبب امیدواروں کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ پراسپکٹس حاصل کرنے کے سلسلہ میں مکتبہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی سے فوراً رابطہ قائم کریں۔

(ط) جملہ فیکلٹیوں اور مدارس کے پراسپکٹس مع فارم داخلہ ۸ رجون ۱۹۸۶ء سے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔

(ی) حسب ذیل کورسوں میں داخلہ کے لیے مکمل فارم داخلہ موصول ہونے کی آخری تاریخیں (شام کے ۴ بجے تک) درج ذیل ہیں:

(۱) پی ایچ ڈی (متعلقہ فیکلٹیوں کے لیے) ۔ ریگولیشن مع فارم داخلہ رجسٹرار آفس (جامعہ) سے پانچ روپے نقد ادا کرکے حاصل کیا جا سکتا ہے یا بذریعہ ڈاک منگانے کی صورت میں چھ روپے کا انڈین پوسٹل آرڈر (کراسڈ) بنام جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی، ایک لفافہ (سائز ۱۸ × ۲۵ سینٹی میٹر) کے ساتھ، جس پر اپنا پورا پتہ درج ہو بھیج دیجئے۔ امیدوار داخلہ کے لیے ایک سال میں تین مرتبہ

یعنی ۲۰/اگست، ۲۰/دسمبر اور ۲۰/اپریل تک درخواست دے سکتے ہیں۔ (۲) تین فیکلٹیاں (مشترکہ) — (الف) ایم اے/ایم ایس سی (سال اول) — ۲۰/جولائی ۱۹۸۶ء (ب) بی اے بی ایس سی/بی کام (آنرز) سال اول — ۱۰/جولائی ۱۹۸۶ء (ج) بی اے/بی ایس سی (پاس)، سال اول — ۱۷/جولائی ۱۹۸۶ء۔ (د) ڈپلوما اور سرٹیفکیٹ کورسز ۳۱/جولائی ۱۹۸۶ء (۳) فیکلٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنولوجی۔ بی ایس سی انجینئرنگ/بی ای سول/ڈپلوما/سرٹیفکیٹ کورسز — ۲۵/جون ۱۹۸۶ء (۴) فیکلٹی آف ایجوکیشن (i) ایم فل ۲/جولائی ۱۹۸۶ء (ii) ایم ایڈ ۱۷/جولائی ۱۹۸۶ء (iii) ایم۔ایف۔اے/بی ایف۔اے/بی۔اے (آنرز) ان آرٹ اینڈ آرٹ ایجوکیشن ۱۰/جولائی ۱۹۸۶ء اور (iv) ایم۔اے (ایجوکیشن)/ایڈ (انسٹڈ ڈپلوما ان اسپیشل ایجوکیشن/بی ایڈ/ ڈپلوما ان بیسک ٹریننگ ۳۰/جون ۱۹۸۶ء (۵) ماس کمیونی کیشن ریسرچ سنٹر (ایم اے (ماس کمیونی کیشن) ۲۵/جون ۱۹۸۶ء (دفتری اوقات کے دوران مذکورہ سنٹر کا پراسپکٹس سنٹر کے دفتر سے حاصل کریں) (۶) ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری۔ بیچلر آف لائبریری اینڈ انفارمیشن سائنس (شام کا کورس) — ۱۰/جولائی ۱۹۸۶ء (۷) مدارس۔ (الف) جامعہ سینئر سیکنڈری اسکول برائے نویں اور گیارہویں کلاسیں ۲۵/جون ۱۹۸۶ء اور نویں کلاس برائے معذور بچے ۲۰/جون ۱۹۸۶ء (ب) جامعہ مڈل اسکول برائے پہلی تا آٹھویں کلاسیں ۲۵/جون ۱۹۸۶ء (ج) جامعہ نرسری اسکول۔ فارم داخلہ اسکول کے اوقات میں نرسری اسکول سے ۱۶/جولائی ۱۹۸۶ء سے ۲۴/جولائی ۱۹۸۶ء تک حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ معذور بچوں کے داخلے کی درخواستیں موصول ہونے کی آخری تاریخ ۲۴/جولائی ۱۹۸۶ء۔

(ک) فیکلٹی آف ایجوکیشن کے بی ایڈ اور ڈپلوما ان بیسک ٹریننگ کورسوں اور فیکلٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنولوجی کے بی ایس سی (انجینئرنگ)، بی ای سول (ایوننگ کورس)، اور ڈپلوما کورسوں میں داخلہ لینے والے امیدواروں کے لیے فارم داخلہ کے ساتھ ایک بینک ڈرافٹ مبلغ پچاس روپے فی کورس بنام جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی جس کی ادائیگی دہلی یا نئی دہلی کے کسی بھی بینک سے ہو سکے، بطور "رجسٹریشن اور ایڈمیشن ٹسٹ فی" منسلک کرنا ضروری ہے۔ پوسٹل آرڈر/منی آرڈر/نقد رقم وغیرہ قابل قبول نہیں ہوں گے۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol 84 No. 6 June 1987

THE MONTHLY JAMIA, New Delhi-110025

جامعہ

جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۴۲ روپے

جامعہ

قیمت: فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴	بابت ماہ جولائی ۱۹۸۷ء	شمارہ ۷

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

[illegible] عبداللطیف اعظمی، مطبوعہ [illegible] لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج نئی دہلی ۲

شذرات

جامعہ کے پچھلے شمارے (جون ۱۹۸۶ء) میں ہم نے قانونِ اخلاق کی بات کہی تھی، اس اداریہ شذرہ کی روشنائی بھی خشک نہیں ہو پائی تھی اور رسالہ ابھی پریس بھی نہیں بھیجا جا سکا تھا کہ میرٹھ و دہلی میں فرقہ وارانہ فساد پھوٹ پڑا جس میں جلد ہی وہ مرحلہ بھی آگیا کہ لا اینڈ آرڈر کی مشینری ایک طرف اور مسلم اقلیت دوسری طرف نظر آئی اور پھر وحشت و بربریت کا وہ طوفان بے تمیزی دیکھنے میں آیا کہ عدم تشدد، رواداری، دیانت، فرض شناسی، اخلاق اور انصاف، انسانیت اور خدا ترسی ــ ان سب کا جنازہ ہندوؤں، مسلمانوں، انتظامیہ کے ذمہ داروں اور پی اے سی اور شہری پولیس سب نے مل کر ایسی بے شرمی سے اٹھایا کہ ہمیں چاروں طرف اندھیرا اور ہندستان کا مستقبل تاریک نظر آیا۔

اب یہ بات ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ کانگرس کے اصول اور آدرش سب کے سب خود کانگریسیوں کے ہاتھوں ان کے طاقِ نسیاں کا نقش و نگار بن کر رہ گئے ہیں۔ ہماری پبلک لائف میں موقع پرستی اور ہٹ دھرمی دونوں نے اپنے پجاری اتنی بڑی تعداد میں پیدا کر لیے ہیں کہ اخلاقی اقدار کی بات کرنا دیوانہ پن معلوم ہوتا ہے۔ ہم جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بھارت کی اصل پرمپرا روحانیت ہے، تو یہ روحانیت کہاں ہے؟ کیا ہم اسے جنگلوں میں ڈھونڈیں، کیا ہم اس کی تلاش میں ہمالہ کی برف پوش چوٹیوں پر جائیں جہاں انسان نہیں بستے؟ میرٹھ جیسے انسانیت کش فسادات میں جب ہم انتظامیہ کے ذمہ داروں کو جن کا اوّلین اور بنیادی فرض یہ ہے کہ وہ شہروں اور گاؤں، راستوں اور بازاروں میں امن و امان قائم رکھیں، غیر جانب داری اور انصاف سے کام لیں، جانب داری اور ناانصافی کرتے دیکھتے ہیں، اور وہ بھی مذہب کے احساس سے، تو معاً یہ خیال گذرتا ہے کہ ہماری روحانیت محض ایک پُرفریب تخیل ہے، ہم سب مذہبی ہونے کے دعویدار ہیں لیکن ہم

ہی نے سچی مذہبیت کا سودا عارضی مفاد اور "اندھی سیاست" سے کر لیا ہے۔ میرٹھ کے حالیہ فسادات اور ملیانہ جیسے مقامات پر ظالمانہ واقعات کی جو رپورٹیں اخباروں میں چھپی ہیں، ان سے ہمارے دل میں اس اندیشے کا احساس بہت گہرا ہو گیا ہے کہ ہماری آزادی اور ملک کی یک جہتی کو شدید خطرہ لاحق ہے، اقلیتوں کو جن مصائب و مشکلات اور موت و زیست کے خطرات کا سامنا ہے وہ تو ہے ہی، جو عناصر جمہوریت اور سیکولرازم کے دشمن ہیں وہ تو اقلیتوں اور پس ماندہ طبقے کے مظلوموں کو قربانی کا بکرا بنائیں گے ہی، لیکن خود ہمارے ملک اور ہماری قوم کی جو بربادی و تباہی ہوگی اس کے تصور سے ہی دل لرز اٹھتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہندو فرقہ پرستی اور مسلم فرقہ پرستی اس وقت بعض وجوہ کی بنا پر اپنے شباب پر ہے، اور ذات پات کے نام پر طبقاتی کش مکش، اور ظالمانہ قتل و غارت گری کا عروج ہے، آزادی کے چالیس سال بعد بھی ہمیں ملک میں فرقہ پرستی اور ذات پات کے بھید بھاؤ کی بھیانک شکلوں کی وہی فضا محسوس ہو جو آزادی سے پہلے کے چند برسوں میں تھی، تو یہ ہماری سیاست کی ناکامی ہے، ہمارے معاشی سماجی اور تعلیمی منصوبوں کی ناکامی ہے۔ یہ ہماری آزادی کی رسوائی ہے، ہماری جمہوریت اور سیکولرزم کی بے آبروئی ہے۔ یہ بات ایسے سخت لفظوں میں ہم اس لیے کہتے ہیں کہ فرقہ پرستی اور ذات پات کی کش مکش نے اب حکومت کے ایوانوں، دفتروں، سماجی و سیاسی اداروں، دانش گاہوں اور اسکولوں غرض ہر جگہ اپنا گھر بنا لیا ہے اور مضبوط بنا لیا ہے، اس لیے کہ افراد کے ذہنوں میں یہ زہر بھر گیا ہے۔ اب اگر یہ نہ ہوا کہ جس طرح مسلم فرقہ پرستی کا مقابلہ آزادی سے پہلے نیشنلسٹ مسلمانوں اور ہندو فرقہ پرستی کا مقابلہ گاندھی جی اور پنڈت جواہر لال نہرو کی قیادت میں قوم پرور ہندوؤں نے مضبوطی سے کیا تھا، اسی طرح آج بھی نیشنلسٹ خیال کے مسلمانوں نے جن میں سچی حب الوطنی کے حامل افراد کی تعداد کم نہیں ہے، اپنے مذہبی فرقے کی فرقہ پرستی کا اور سیکولر اور سچی حب الوطنی اور قوم پروری کے حامل ہندوؤں نے جن کی تعداد بھی خاصی بڑی ہے، ہندو فرقہ پرستی کا اور ایک ذات کے روشن خیال اور انصاف پرور عناصر نے اپنی ہی ذات کے تنگ نظر خیال اور تنگ نظر عناصر کا مقابلہ ایک نظم اور تسلسل کے ساتھ ڈٹ کر نہ کیا، تو ہمیں اپنے ملک اور اپنی قوم کے مستقبل کے لیے شدید خطرہ دکھائی پڑتا ہے۔

ہمیں دکھائی دیتا ہے کہ ملک ایک ایسی آمریت کا شکار ہو سکتا ہے جو اپنے بھیانک پن میں نازیت اور فسطائیت سے کم نہ ہوگی، اس آمریت کی تند و تیز ہواؤں میں لبرل ہندو، لبرل مسلمان، سچے محب وطن ہندو اور مسلمان، سچے قوم پرور سکھ اور عیسائی، اور ان کے جیسے اور نیک خیالات سب خس و خاشاک کی طرح اُڑ جائیں گے، کچھ پکڑے جائیں گے، کچھ مارے جائیں گے، کچھ جلائے جائیں گے، عورتیں، بچے سب بھسم کیے جائیں گے اور جو بھاگ سکیں گے، بھاگ جائیں گے، غرض ایک قیامت کا سماں ہوگا اس ہندستان جنت نشان میں، ایسے سب لوگوں کے لیے بھارت ورش میں آفتاب سوا نیزے پر ہوگا! الحفیظ و الحذر — اس لیے آئیے، اس خطرہ سے، انسانوں کی لائی ہوئی اس ممکنہ قیامت سے، ہم اپنے دیش کو بچانے کے لیے متحد اور منظم ہو جائیں! اپنے اپنے محاذ پر ہم شخص دانش وری کے قلم سے، تنگ فرقہ پرست، تنگ نظر اور ظلمت پسند عناصر اور تنظیموں سے جنگ نہ کریں، ہم ایک نظم کے ساتھ عمل کے میدان میں شرافت، انسانیت، انصاف، اخلاق کا علم لے کر نکل آئیں، ہم جانتے ہیں کہ اس کام میں بڑی مشکلات ہیں، بڑی آزمائشیں ہیں، لیکن اس وقت یہی کام ہے جو کرنے کا ہے، دوڑ زمانہ چال قیامت کی چل گیا، بظاہر ایک فرسودہ سی بات ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک کو ایک حشر کا سامنا ہے، ہماری حب الوطنی کا تقاضا ہے، ہماری انسانیت اور ہماری تاریخ کی شریفانہ روایت کی یہی ایک پکار ہے کہ ہم مل کر زمانے کی اس چال کو مات دیں۔

خواجہ احمد عباس کی وفات ہماری دانش وری کی دنیا سے ایک ایسی شخصیت کا اُٹھ جانا ہے جس کی جگہ شاید پر بھری نہ جا سکے گی، اور شاید کبھی بھری نہ جا سکے۔ رسالے کے اسی شمارے میں ہمارے ساتھی محمد عرفان صاحب کا ایک مختصر مضمون مرحوم کے متعلق شائع ہو رہا ہے۔ ان کی حیات، کارناموں اور ان کی علمی و فلمی سرگرمیوں پر تو ایک کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ ... حق مغفرت کرے ... مرنے والے ... کی خوبیاں تھیں ہمیں چھوڑ کر جانے والے میں ... وہ ... اور ذہنی وجذباتی طور پر ایسا جہاں بان کہ ساری دنیا اس کا گاؤں تھی۔ وہ ... پنڈت نہرو، مولانا ابوالکلام آزاد اور ذاکر صاحب سبھی کو عزیز رہے، اور اس صدی

کے تیسرے دہے کے ترقی پسند مصنفوں کے گروہ سے تعلق رکھنے والے شاید وہ ایک ہی ایسے "قلم کے مزدور" تھے جنھیں "ملائیت" سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا اور اسی وجہ سے کبھی کبھی "ترقی پسندی" انھیں اپنا سمجھنے میں پس وپیش کرتی تھی۔ بلاشبہ خواجہ احمد عباس علی گڑھ کے ایسے فرزندوں میں تھے جن کی راست بازی مستند تھی اور جنھوں نے بلند مقاصد کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پر اپنا فضل وکرم فرمائے اور پس ماندگان کو صبر جمیل کی ہمت عطا کرے۔ آمین

کتاب نما اور پیام تعلیم کے اڈیٹر جناب ولی شاہ جہاں پوری نے ۲۰ر مئی ۱۹۸۷ء کو صبح اچانک ہمیشہ کے لیے اپنی آنکھیں موند لیں اور اپنی جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔ ہم سب اسی کے لیے ہیں اور اسی کی طرف ہم سب کو جانا ہے۔ انتقال کے وقت ولی صاحب مرحوم کی عمر ۶۷ سال تھی۔ اس عمر کا بڑا حصہ اردو کی خدمت میں گذرا۔ مکتبہ جامعہ سے وہ کوئی ۳۵، ۳۶ سال وابستہ رہے اور اس کی کئی حیثیتوں میں خدمت کی۔ ان کی خاص صفت محنت، خاموش انداز زندگی، سنجیدگی اور نرم خوئی تھی۔ لیکن اپنی خاموشی اور سنجیدگی کے پیچھے وہ ایک اضطراب آشنا اور دردمند دل رکھتے تھے، سماجی شعور بیدار تھا اور سیاسی اور ادبی مسئلوں سے متعلق ایک خاص رویہ رکھتے تھے جس میں معقولیت اور توازن تھا۔ جامعہ اور مکتبہ جامعہ میں عام طور پر لوگ انھیں اپنا ایک بزرگ دوست سمجھتے تھے اور سبھی کے دلوں میں ان کا احترام تھا۔ مکتبہ کی تو وہ رونق تھے۔ آج مکتبہ جامعہ تو بہت کچھ سونا سونا معلوم ہوتا ہے۔ مکتبہ کے منیجر شاہد علی خاں صاحب کو ان سے بڑی تقویت حاصل تھی۔ افسوس کہ اب ایسے شریف اور وضع دار لوگوں سے دنیا خالی ہوتی جاتی ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنی رحمتوں سے نوازے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

ریاض الرحمٰن شیروانی

اقبال اور آزاد
سیاسی افکار و اعمال کے آئینے میں

ڈاکٹر سر محمد اقبال روایتی طور پر عالم دین نہیں تھے اور نہ کبھی انھوں نے اس کا دعویٰ کیا بلکہ وہ دینی مسائل میں ہمیشہ علمائے دین سے رجوع کرتے تھے۔ دراصل وہ مغربی تعلیم یافتہ انسان تھے البتہ انھوں نے عربی پڑھی تھی اور انھیں مطالعہ قرآن سے دلی شغف تھا جس کے معانی و مطالب پر غور کرنے میں انھوں نے بہت سے شب و روز صرف کیے تھے۔ اس کے بخلاف مولانا ابوالکلام آزاد کی تعلیم از اوّل تا آخر مذہبی انداز پر ہوئی تھی اور وہ بلاشبہ عالم دین تھے۔ انھوں نے انگریزی اور فرانسیسی زبانوں اور مغربی علوم سے واقفیت بعد میں اپنے ذاتی مطالعے سے حاصل کی تھی۔ مطالعہ قرآن سے دل چسپی اور شغف میں وہ ڈاکٹر اقبال کے ہم ذوق تھے۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ مفسر قرآن بھی تھے اور ان کا ترجمان القرآن اردو میں تفسیری لٹریچر کا مایۂ ناز شاہکار ہے۔ ڈاکٹر اقبال اور مولانا آزاد دونوں مختلف حیثیتوں کے جامع تھے لیکن میری رائے میں ڈاکٹر اقبال سب سے پہلے اور سب سے بڑھ کر شاعر تھے اور ان کے افکار و عقائد کا سراغ سب سے زیادہ ان کی شاعری میں ملتا ہے۔ مولانا آزاد کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کی کون سی حیثیت دوسری حیثیتوں پر فائق تھی۔ وہ صحافی زیادہ بڑے تھے یا خطیب و مقرر، ان کا مقام اسلامی علوم کے فاضل کی حیثیت سے زیادہ بلند تھا یا اردو کے ادیب و انشا پرداز کے اعتبار سے، ان کی اہمیت عملی سیاست داں کے لحاظ سے زیادہ تھی یا مفکر و مدبّر کے طور پر۔

پروفیسر ریاض الرحمٰن شروانی، شعبۂ عربی، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر۔ ۱۹۰۰۶

ڈاکٹر اقبال شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ قدرِ اول کے مفکر بھی تھے اور ایک مفکر ہونے کے ناطے وہ اپنے وقت کے سیاسی حالات اور تقاضوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ ان کے سیاسی افکار کی جھلکیاں ان کے مختلف ادوار کے کلام میں جابجا نظر افروز ہوتی ہیں۔ انھوں نے شعور کی آنکھ اس وقت کھولی جب ہندستان پر غیر ملکی حکومت کا تسلط مضبوط ہو چکا تھا اور اس کے خلاف ردّ عمل بھی اسی تیزی سے ابھر رہا تھا۔ ایک باشعور انسان ایسے وقت میں اپنے گرد و پیش سے بے پروا نہیں رہ سکتا تھا اسی لیے اس دور میں انھوں نے جو نظمیں لکھیں وہ حبّ الوطنی کے جذبے سے معمور تھیں اور ان میں جہاں ہندستان کی عظمتِ رفتہ پر فخر و مباہات کا عمیق احساس پرتو افگن تھا وہیں اس کی موجودہ زبوں حالی اور باہمی افتراق کا حزن و ملال بھی جلوہ نما تھا۔ اس دور کی نظموں میں ہمالہ، ترانۂ ہندی، ہندستانی بچّوں کا قومی گیت، تصویرِ درد اور نیا شوالہ کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔ ان نظموں میں بالخصوص نیا شوالہ ایک ایسی نظم ہے جس سے بڑھ کر کوئی بڑے سے بڑا قوم پرست کچھ نہیں کہہ سکتا ہے۔ اس نظم میں انھوں نے خاکِ وطن کے ہر ذرّے کو دیوتا کا درجہ دیا ہے اور ہندستان کو ایک صنم کے روپ میں دیکھا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ وہ آوازۂ اذاں میں ناقوس کو چھپا دینا، صنم کدے میں شانِ حرم دکھا دینا اور پریت کی اگنی میں دھرموں کے بکھیڑے جلا دینا چاہتے ہیں۔ یہاں اقبال ایک محبّ وطن سے بڑھ کر ایک ایسے انسان دکھائی دیتے ہیں جس کی نظر میں مذہب و ملّت کے جھگڑے بے معنی ہیں۔

وہ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کی غرض سے یورپ کے لیے روانہ ہوئے اور ۱۹۰۶ء میں ہندستان میں مسلم لیگ قائم ہوئی۔ ان کے انگلستان پہنچنے کے کچھ مدّت کے بعد ہمیں ان کی عملی سیاست سے دلچسپی کی سب سے پہلی شہادت اس وقت ملتی ہے جب وہ برٹش کمیٹی آل انڈیا مسلم لیگ کے ممبر ہوئے۔ اس کے بعد آخر عمر تک ان کی سیاست مسلم لیگ کی سیاست کے ساتھ وابستہ رہی۔ اس کا تفصیلی ذکر آگے آئے گا۔ یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ یورپ کے دورانِ قیام میں اور تین سال کے بعد وہاں سے واپس آکر انھوں نے جو نظمیں کہیں ان میں یہ بنیادی تبدیلی نظر آتی ہے کہ اب ان کا رخ بجائے ہندستان کے حجاز کی طرف ہے۔ اپنی نظم "طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام" میں انھوں نے انھیں حرم سے وابستگی کی تلقین کی ہے۔ "جزیرۂ صقلیہ" میں وہ تہذیب حجازی کے مزار پر نالہ کناں ہیں، اور اس دور کی ایک غزل میں اتحادِ وطن کو حصارِ ملّت کی بنا ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ اب اقبال وطن دوست

نہیں رہے بلکہ ملت پرست ہو گئے۔ یہاں یہ بات ملحوظ نظر رکھنا ضروری ہے کہ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں خود یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کے خیالات کی تبدیلی "یورپ کے ملوکانہ اغراض" کا ردِ عمل تھی۔ گویا اس تبدیلی کا سبب ہندستان کے حالات میں نہیں بلکہ یورپ کے حالات میں مضمر تھا۔ دراصل بات یہ ہے کہ قومیت یا وطنیت کا تصور مختلف ذہنوں میں مختلف ہے اور اسی تصور کے نتیجے میں اس سے متعلق مختلف اشخاص کا ردِ عمل مختلف ہوتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے جب یورپ جاکر قومیت اور وطنیت کے جارحانہ مظاہر کو قریب سے دیکھا تو ان کا جو ردِ عمل ہوا وہ قدرتی تھا اور اب جب ان کے قومیت اور وطنیت کے تصور پر ضرب لگی تو کسی دوسرے مرکز کی تلاش نے ان کا رخ مسلمانوں کے کعبۂ مقصود حجاز کی طرف پھیر دیا۔ قومیت اور وطنیت کے یہی جارحانہ مظاہر تھے جنھوں نے انھیں "تازہ خداؤں" میں سب سے بڑا خدا وطن کو سمجھنے اور اس کے پیرہن کو مذہب کا کفن قرار دینے پر مجبور کیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک جگہ کہا ہے:

"قومیت کی روح ہمیشہ افراد کی غفلت میں سوتی ہے، ذہن اور دماغ کے تغیّرات میں خواب دیکھتی ہے، جذبات کے ہیجان میں کروٹ بدلتی ہے اور بالآخر جدوجہد کے میدان میں اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔"

یہ قومیت کا صالح تصور ہے جو مردہ قوموں کو زندگی عطا کرتا ہے اور جدوجہد کے راستے پر چلاتا ہے۔ اس کے بخلاف ڈاکٹر اقبال نے جس قومیت کی نفی کی ہے وہ اس کا جارحانہ تصور ہے جو اپنے علاوہ دوسری قوموں سے ان کی آزادی سلب کرنا اور انھیں فنا کے گھاٹ اتارنا چاہتا ہے۔ قومیت کے اس تصور کے بارے میں مولانا آزاد کا ردِ عمل ڈاکٹر اقبال سے مختلف نہیں تھا۔ انھوں نے ۱۹۵۱ء میں دہلی میں یونسکو کے ڈائرکٹر جنرل کا استقبال کرتے ہوئے فرمایا تھا:

"یہ بڑی عجیب و غریب بات ہے کہ وہ قومیت جو استبداد ملوکیت کے خلاف ایک محاذ کی حیثیت رکھتی تھی آج خود اس پر جارحیت کا خول چڑھ چکا ہے۔ انیسویں صدی میں جو قومیت حریت اور حریت پسندی کا ایک مضبوط قلعہ تھی آج انسانی ترقی کی راہوں میں روڑے اٹکا رہی ہے۔ اس کے اثرات اتنے قوی ہیں کہ ہم عالمی اتحاد پر کامل یقین و اعتماد کے باوجود جب تک قومیت کے قیود سے آزاد اور اس کی سطح سے

بلند و بالا نہیں ہوں گے انسان کا مستقبل تاریک رہے گا۔"

یہاں مولانا آزاد قومیت کی سطح سے اوپر اٹھ کر بین الاقوامیت کے پرچارک نظر آتے ہیں۔ تحریک خلافت کے دوران ان کا جو رول رہا وہ عام طور پر معلوم ہے اور وہ بھی اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ ان کی وطن دوستی بین الاقوامیت اور اسلامی اخوت کی راہ میں حائل نہیں ہو سکی۔

ڈاکٹر اقبال کے بارے میں یہ سمجھنا کہ انھوں نے ۱۹۰۵ء کے بعد وطن دوستی سے یکسر صرف نظر کر لیا تھا ان کے ساتھ سراسر ناانصافی ہے۔ ان کا بعد کا کلام میرے اس دعوے کی تصدیق کرتا ہے، مثال کے طور پر ان کی ۱۹۳۶ء کی ایک معروف نظم "شعاعِ امید" کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس نظم میں انھوں نے ہندستان کو خاور کی امیدوں کا مرکز قرار دیا ہے اور چشم مہ و پروین کو اس کی خاک سے روشن بتایا ہے۔ "جاوید نامہ" میں انھوں نے ہندستان سے غدّاری کرنے والوں اور اس کی گردن میں طوقِ غلامی ڈلوانے والوں کو جو وعید دی ہے وہ کسی بھی حسّاس انسان کے رونگٹے کھڑے کر دینے کے لیے کافی ہے۔ یہ ایسے لوگ ہیں جنھیں دوزخ بھی قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ اس نظم میں انھوں نے ہندستان کو "حورِ پاک زاد" کے روپ میں دیکھا ہے جو ماتم کناں ہے۔ جنت میں طاہر غنی کشمیری سے ملاقات ہونے پر وہ اپنے کشمیری النسل اور برہمن زادہ ہونے پر فخر کرتے ہیں اور رومی کی زبان سے اپنے کو "جادوگر ہندی نژاد" کہلواتے ہیں۔ انھوں نے "گایتری" کا ترجمہ "آفتاب" کے نام سے کیا۔ اس نظم سے ان کا نہ صرف ہندستان بلکہ ہندو مذہب و فلسفے سے بھی دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسی دور میں انھوں نے "ترانۂ ملّی" بھی لکھا جسے "ترانۂ ہندی" کا جواب قرار دیا جا سکتا ہے کہ اس ترانے کا رخ یقیناً ہندستان کے بجائے حجاز کی طرف ہے لیکن یہ اختلاف اسی وقت تضاد محسوس ہوتا ہے جب وطن اور ملت کو لازمی طور پر ایک دوسرے کا حریف مان لیا جائے۔

جہاں تک عالمِ اسلام کے مسائل کا تعلق ہے، جنگِ طرابلس اور جنگِ بلقان کے موقع پر ڈاکٹر اقبال نے کئی اثر آفریں نظمیں کہیں جن میں نہ صرف اس وقت کے حالات کی ترجمانی کی گئی تھی بلکہ مسلمانوں کے خوابیدہ جذبات کو بیدار بھی کیا گیا تھا۔ انھوں نے "حضورِ رسالت مآب میں" جو گراں قدر ہدیہ نذر کیا وہ "آبگینہ" تھا جس میں طرابلس کے شہیدوں کا لہو" چھلکتا تھا اور یہ ایسی چیز تھی جو جنّت میں بھی نہیں ملتی۔ اسی طرح انھوں نے اسی جنگ کی ایک شہیدہ ستم فاطمہ بنت عبداللہ کو اپنے کلام کے ذریعہ "زندۂ جاوید" بنا دیا۔ مولانا ابوالکلام

آزاد نے ان حوادث و آلام کے موقع پر نثر میں اس سے کم ولولہ انگیز جذبات کا اظہار نہیں کیا جو ڈاکٹر اقبال نظموں میں کر رہے تھے۔ یہ ان کے قلم کی جوانی کا دور تھا اور انھوں نے اس کی ساری توانائی طرابلس اور بلقان کے شہیدوں کی رجز خوانی میں صرف کردی۔ فاطمہ بنت عبداللہ کے بارے میں انھوں نے ایک تفصیلی نوٹ الہلال میں لکھا اور اس کی تصویر شائع کی۔ ساتھ ہی انھوں نے عملی جدوجہد کے میدان میں پیشوائی کے فرائض انجام دیے۔

میں یہ عرض کر چکا ہوں کہ جہاں تک عملی سیاست کا تعلق ہے، ڈاکٹر اقبال کی مسلم لیگ کے ساتھ وابستگی شروع ہی سے رہی اور ہندستان کے فرقہ وارانہ مسائل میں بالعموم ان کا رویہ وہی رہا جو مسلم لیگ کی پالیسی تھی۔ یورپ سے واپس آکر وہ پنجاب مسلم لیگ کے رکن بن گئے اور پنجاب کی مسلم لیگی سیاست میں انھوں نے بڑی حد تک عملی حصہ لیا۔ وقت کے سب مسائل میں جن کا تعلق ہندو مسلمانوں سے تھا، انھوں نے بیشتر مسلم لیگ کی پالیسیوں کا ساتھ دیا۔ اس میں جداگانہ طریقۂ انتخاب کی حمایت، تنسیخ تقسیم بنگال پر ناراضگی، تحریک عدم تعاون کی مخالفت، نہرو رپورٹ سے اختلاف وغیرہ شامل ہیں لیکن بعض مسائل میں انھوں نے مسلم لیگ سے اختلاف بھی کیا مثلاً دسمبر ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین جو معاہدہ ہوا اور جو "میثاق لکھنؤ" کے نام سے معروف ہے اس کی رو سے مختلف صوبوں کی قانون ساز مجالس میں وہاں کی اقلیتوں کو پاسنگ دینے کا اصول تسلیم کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر اقبال اس کے اس بنا پر مخالف تھے کہ اس سے مسلم اکثریت والے صوبوں میں مسلمانوں کی نمایندگی کم ہو جاتی تھی۔ اس اصول کی مخالفت وہ بعد میں بھی برابر کرتے رہے۔ دراصل ان کی سیاست کا محور مسلمانوں کی اکثریتی آبادی والے صوبے تھے۔ انھوں نے ۲۱ رجون ۱۹۳۷ء کو ایک خط میں مسٹر جناح کو لکھا تھا:

"ذاتی طور پر میں یہ رائے رکھتا ہوں کہ شمال مغربی ہندستان اور بنگال کے مسلمانوں کو فی الحال مسلم اقلیتی صوبوں کو نظر انداز کر دینا پڑے گا۔"

اسی طرح سائمن کمیشن کے بائیکاٹ کے مسئلے پر ان کا مسٹر محمد علی جناح سے اختلاف ہوا۔ مسٹر جناح بائیکاٹ کے حق میں تھے کیوں کہ اس میں کسی ہندستانی کو نمایندگی نہیں دی گئی تھی۔ اس کے بخلاف ڈاکٹر اقبال کا کہنا تھا کہ ہندستانیوں کے باہمی مناقشات کی بنا پر برطانوی حکومت ایسا کرنے پر مجبور ہوئی ہے اس لیے کمیشن کا بائیکاٹ غیر ضروری ہے۔ ڈاکٹر اقبال تحریک خلافت سے بھی ہم آہنگ نہیں تھے۔ انھوں نے کمال اتاترک کی فتح مندیوں پر فخر و مسرت کا اظہار کیا ہے۔ اکثر اہل نظر کی رائے ہے کہ جن میں جس دیدہ ور کے

ہزاروں سال کے بعد پیدا ہونے کی انھوں نے بشارت دی ہے وہ ٹاترک ہی تھے۔

الہ آباد میں دسمبر ۱۹۳۰ء میں ڈاکٹر اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے جو خطبہ دیا اس میں ان تمام خیالات کا اعادہ کیا جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریت کے صوبوں کا وفاق بنانے کی تجویز بھی پیش کی تاکہ ان کے مفادات کی نگہداشت کی جاسکے۔ یہی تجویز بعد میں تحریکِ پاکستان کی اساس قرار دی گئی۔ لیکن اس موقع پر یہ بھلا دیا گیا کہ وہ "ہندستان میں ایک مسلم ہند کا قیام" اس لیے چاہتے تھے کہ "ایک ہم آہنگ کُل کے لیے اس کے اجزا کی انفرادیت ضروری ہے"۔ ان الفاظ سے یہ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریت کے صوبوں کو ایک ہم آہنگ کُل (یعنی ہندستان) کا ایک ایسا جز دیکھنا چاہتے تھے جس کی انفرادیت میں رخنہ نہ پڑنے پائے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کو حریت پسندی ورثے میں ملی تھی، اسی لیے ان کی سیاست دار و رسن کی سیاست تھی اور وہ ابتدا ہی سے ہندستان کی آزادی اور ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی اور مبلغ تھے۔ بعض حلقوں کی طرف سے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کانگریس میں شرکت سے پہلے ان کا موقف اس سے مختلف تھا لیکن خود مولانا نے کئی موقعوں پر اس کی تردید کی ہے۔ مثلاً ۱۹۳۶ء کے انتخابات کے بعد ایک بیان دیتے ہوئے انھوں نے فرمایا:

> "میں نے ۱۹۱۲ء میں مسلمانوں کو اس (یعنی کانگریس میں شرکت) کی دعوت دی جب وہ سیاست کی پرچھائیں سے بھی دور رہنا چاہتے تھے میرے فکر و عمل کی جگہ ٹھیک وہی ہے جو ۱۹۱۲ء میں تھی۔"

وہ ۱۹۲۰ء میں کانگریس سے باقاعدہ وابستہ ہوئے اور پھر یہ وابستگی تا دمِ آخر قائم رہی اور اس طرح قائم رہی کہ بقول پنڈت جواہر لال نہرو اس دوران اس کے فیصلوں میں ان کا ہاتھ برابر کارفرما رہا۔ وہ ان تمام مسائل میں جن کا ذکر اوپر آیا ہے کانگریس کی پالیسیوں کے نہ صرف ہم نوا رہے بلکہ ان کے معمار قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ہندو مسلم اتحاد سے متعلق ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس منعقدہ دہلی کی صدارت کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا:

"آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اتر آئے اور دہلی کے قطب مینار پر کھڑا

ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج ۲۴ گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندستان ہندو مسلم اتحاد سے دست بردار ہو جائے تو میں سوراج سے دست بردار ہو جاؤں گا مگر اس سے دست بردار نہ ہوں گا، کیوں کہ اگر سوراج ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندستان کا نقصان ہوگا لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے۔"

یہی بات انھوں نے انڈیا وِنس فریڈم میں اس موقع پر دہرائی جہاں تقسیم ملک کے فیصلے سے بحث کی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ملک کو تقسیم نہیں ہونا چاہیے، چاہے حصولِ آزادی میں تاخیر ہو جائے۔ اس لحاظ سے ان کا اور ڈاکٹر اقبال کا اختلاف واضح ہے لیکن دو مسئلے ایسے ہیں جن میں طریقۂ کار کے اختلاف کے باوجود دونوں کے نقطۂ نظر میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور وہ ہیں ہندستان میں مسلمانوں کا انفرادی وجود اور ان کا قرآن کی تعلیمات کو اپنے لیے لائحۂ عمل بنانا۔ ڈاکٹر اقبال نے ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی غرض سے لندن جاتے ہوئے "بمبئی کرانیکل" کے نمائندے کو ایک انٹرویو دیا تھا جس میں فرمایا تھا:

"میں دنیا کے کسی فرقے یا قوم سے تعصب نہیں رکھتا۔ میں ہندستانیوں کو پرامن زندگی بسر کرتے دیکھنا چاہتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ یہ چیز اس صورت میں کبھی ممکن ہے جب کہ ہر فرقہ اپنی ثقافت اور انفرادیت کو برقرار رکھے۔"

مولانا آزاد نے یہی بات ذرا مختلف انداز میں ۱۹۴۰ء میں رام گڑھ کانگریس کے خطبۂ صدارت میں بیان فرمائی۔ انھوں نے کہا:

"میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی

مداخلت کرے لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی' وہ اس میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندستانی ہوں۔ میں ہندستان کی ایک اور ناقابلِ تقسیم متحدہ قومیت کا ایک اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے۔ میں اس کی تکوین (بناوٹ) کا ایک ناگزیر عامل ہوں۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔"

گویا مولانا آزاد کے نزدیک ہندستان کی متحدہ قومیت اور مسلمانوں کی انفرادیت میں نہ صرف تضاد نہیں تھا بلکہ وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں۔ یہی وہ نکتہ ہے جو مولانا آزاد کو اپنے بہت سے معاصرین سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی موقف پر جس کا ذکر اوپر ہوا ڈاکٹر اقبال نے ہندستان ٹائمز کے نمائندے کو بیان دیتے ہوئے فرمایا تھا:

"میرے پاس کچھ اور نہیں ہے لیکن قرآن ہے' میں اسی کو پیش کروں گا۔"

یہی بات مولانا آزاد نے ۱۹۴۷ء میں دہلی کی شاہجہانی مسجد میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے اس طرح فرمائی:

"عزیزو! میرے پاس تمہارے لیے کوئی نیا نسخہ نہیں ہے' وہی تیرہ سو برس پرانا نسخہ ہے جو عالم انسانیت کا محسنِ اعظمؐ لایا تھا۔ لا تہنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون ان کنتم مؤمنین۔"

ڈاکٹر اقبال کی وفات سے چند ماہ قبل ۱۹۳۸ء کے آغاز میں ان کے اور مولانا حسین احمد مدنی کے درمیان مسئلۂ قومیت پر جو بحث ہوئی وہ زیادہ تر قوم اور ملّت کی اصطلاحات کے گرد گھومتی رہی۔ مولانا مدنی نے دہلی کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

"موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں' نسل یا مذہب سے نہیں بنتیں۔"

اس پر ڈاکٹر اقبال نے شدید ردّعمل کا اظہار کیا اور انھیں اس بات پر حیرت ہوئی کہ دیوبند

سے تعلق رکھتے ہوئے مولانا مدنی مقام محمد عربی سے بے خبر ہیں۔ انھوں نے اس موقع پر جو قطعہ کہا اس میں مولانا مدنی کی طرف یہ الفاظ منسوب کیے کہ "ملت از وطن است"۔ مولانا مدنی نے وضاحت فرمائی کہ اوّل تو میں نے قوم کا لفظ استعمال کیا ہے، ملت کا نہیں کیا، دوسرے ایک امر واقعہ کا اظہار کیا ہے، کوئی اصول یا ضابطہ بیان نہیں کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد ڈاکٹر اقبال نے یہ تسلیم کر لیا تھا کہ انھیں یہ غلط فہمی ہوئی کہ مولانا مدنی قوم اور ملت کو ہم معنی سمجھتے ہیں اس لیے انھوں نے اعتراض کیا تھا۔ یہاں مولانا ابوالکلام آزاد کی اس تقریر کا حوالہ دینا بے محل نہیں ہوگا جو انھوں نے ۱۹۲۳ء میں صوبائی مجلس خلافت آگرہ کی صدارت کرتے ہوئے کی تھی اور جس میں فرمایا تھا:

"خدا کی آواز کے بعد سب سے بڑی آواز جو ہو سکتی ہے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز تھی۔ اس وجودِ مقدس نے عہد نامہ لکھا، بجنسہ یہ اس کے الفاظ ہیں: ہم ان قبیلوں سے جو مدینہ کے اطراف میں بستے ہیں صلح کرتے ہیں، اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب مل کر ایک "اُمّۃ واحدۃ" بننا چاہتے ہیں۔ اُمّۃ کے معنی ہیں قوم اور نیشن اور واحدۃ کے معنی ہیں ایک۔"

یہاں مولانا آزاد نے نبی کریمؐ کے حوالے سے قوم اور ملت سے آگے بڑھ کر "اُمّت" کی اصطلاح استعمال کی ہے اور غیر مسلموں کو اس میں شامل کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا آزاد کا موقف ان کی اس بات سے بھی واضح ہوتا ہے جو انھوں نے "انڈیا ونس فریڈم" کے آخر میں پاکستان کے مشرقی اور مغربی حصوں کے باہمی تعلق کی بابت املا کی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا:

"مسٹر جناح اور ان کے پیرو یہ محسوس نہیں کر سکے کہ جغرافیہ ان کے خلاف ہے... یہ کہنا عوام کو عظیم فریب دینے کے مترادف ہے کہ مذہبی یکسانیت ان علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہیں... کوئی یہ امید نہیں کر سکتا کہ مشرقی اور مغربی پاکستان اپنے تمام اختلافات دور کر کے ایک قوم بن جائیں گے۔"

وقت کی رفتار نے مولانا آزاد کے اس خیال کو جس طرح صحیح ثابت کیا ہے وہ سامنے کی بات ہے۔ مسئلہ قومیت کے علاوہ جمہوریت اور سوشلزم سے متعلق بھی ڈاکٹر اقبال اور مولانا آزاد کے

انکار و اعمال کا جائزہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ ڈاکٹر اقبال مغربی طرز کی جمہوریت کے اس لیے مخالف تھے کہ اس میں بندوں کو گنا کرتے ہیں، تولا نہیں کرتے۔ اس سلسلے میں دشواری یہ ہے کہ بدقسمتی سے ابھی تک کوئی ایسا آلہ ایجاد نہیں ہوا ہے جس کے ذریعہ ڈاکٹر اقبال کے مفہوم میں بندوں کو تولا جا سکے۔ کوئی بھی ڈکٹیٹر یہ بہانہ بنا کر طاقت غصب کر سکتا ہے اور اس کے نمونے آئے دن دیکھنے میں آتے رہتے ہیں۔ اس کے بخلاف مولانا آزاد کا قول ہے:

"میرے اعتقاد میں اچھا راج وہی ہو سکتا ہے جس میں دو شرطیں پائی جائیں، قومی ہو اور جمہوری ہو ... اسلام کی تمام روایات جمہوریت پر مبنی ہیں، اس لیے بحیثیت مسلمان کے یہ قدرتی بات ہے کہ میں صرف جمہوری نظام ہی سے مطمئن ہو سکتا ہوں۔"

ڈاکٹر اقبال کی وفات حصولِ آزادی اور قیامِ پاکستان سے پہلے ہی ہو گئی، اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ اگر وہ حیات رہتے تو پاکستان کے فوجی نظامِ حکومت کے بارے میں ان کا ردِّ عمل کیا ہوتا۔ البتہ مولانا آزاد ہندستان کی دستور ساز اسمبلی کے رکن رہے اور انھوں نے ہندستان کے لیے اپنے پسندیدہ نظامِ حکومت کی تشکیل میں حصہ لیا اور پھر حکومت سے وابستہ رہ کر اسے بروئے کار لانے میں بھی مدد فرمائی۔

سرمایہ و محنت کی آویزش میں ڈاکٹر اقبال کی ہمدردیاں ہمیشہ محنت کش طبقے کے ساتھ رہیں اور وہ اس کے اقتصادی استحصال کے شدید مخالف رہے۔ ان کی نظم "خدا کا فرمان فرشتوں کے نام" اس پر شاہدِ عادل ہے۔ کوئی بڑے سے بڑا اشتراکی اس سے زیادہ اور کیا تلقین کرے گا جو ڈاکٹر اقبال نے اس نظم میں اللہ تعالیٰ کی زبان سے فرشتوں کو کرائی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مذہب سے گہرے لگاؤ کے باوجود کارل مارکس اور لینن کا ذکر انھوں نے اپنی نظموں میں عقیدت و محبت کے ساتھ کیا ہے، کارل مارکس کو پیغمبر نہ ہونے کے باوصف صاحبِ کتاب بتایا ہے اور اس کے بارے میں "پیغمبرِ بے جبرئیل" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ان کے نزدیک اس کا دل مومن اور دماغ کافر تھا۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ایک خط میں لکھا:

"بالشویزم میں خدا کا تصور اگر داخل کر دیا جائے تو وہ بڑی حد تک اسلام کے مماثل ہو جائے گا۔"

وہ ہندستان میں کانگریس کے باہر سوشلسٹ پارٹی کے قیام کے حامی تھے۔ اقبال کے آخری دو سال

کے مصنف عاشق حسین بٹالوی کی روایت ہے کہ ڈاکٹر اقبال نے ایک موقع پر مسٹر جناح سے کہا کہ "میں صرف عوام کی مدد کا وعدہ کر سکتا ہوں، مال داروں اور زمین داروں کی مدد کا نہیں۔" مولانا آزاد بھی ہندستان میں سوشلسٹ طرز کا انقلاب قائم کرنا چاہتے تھے اور ۱۹۵۵ء میں اوادی کانگریس میں اس مفہوم کا ریزولیوشن انھوں نے ہی پیش کیا تھا۔ اس سے بہت پہلے انھوں نے الہلال میں روس کی کمیونسٹ پارٹی کے منشور کا ترجمہ شائع کیا تھا جو اس وقت کے حالات میں بڑی جرأت کی بات تھی۔ لیکن مولانا آزاد کے ایک عقیدت مند اور رفیق مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی نے اپنی تصنیف ذکر آزاد میں ان پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ برطانیہ کی لیبر پارٹی کے طرز کے سوشلزم سے آگے نہیں بڑھ سکے۔ گویا اس معاملے میں ڈاکٹر اقبال کا قدم ان سے آگے تھا۔

اخلاق حسین قاسمی

مولانا آزاد کا تفسیری شاہکار
ترجمان القرآن

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن صرف اردوئے مبین میں قرآنِ حکیم کے ادبِ مبین کی ترجمانی نہیں ہے بلکہ قرآنی معارف اور تفسیری لطائف کا ایک بیش قیمت خزانہ ہے۔

دہلی کے مشہور عالم مولانا احمد سعید صاحب فرمایا کرتے تھے کہ قرآن کی عربیِ مبین مولانا آزاد کا انتظار کر رہی تھی کہ اسے اردوئے مبین کے قالب میں ڈھالیں۔ یہ کارنامہ ہندستان کے علماء میں مولانا آزاد کے لیے مقدر تھا۔ ترجمان القرآن کا یہ ادبی پہلو ہے۔ اس کے علمی، تاریخی اور تفسیری پہلو بھی اتنے ہی اہم ہیں۔

سیاسی مخالفین نے مولانا کی قرآن فہمی پر سیاسی اختلافات کا پردہ ڈالنے کی کوشش کی اور ایسے ایسے پروپیگنڈے کیے کہ انھیں پڑھ کر ہنسی آتی ہے اور مولانا کے تحمّل اور بردباری پر تعجب ہوتا ہے۔

مولانا آزاد شاہ ولی اللہ کے بعد شاہ صاحب کی دعوتِ قرآن تحریک کے پہلے داعی ہیں، الہلال اور البلاغ (۱۹۱۲ء) سے مولانا کی اس تحریک کا آغاز ہوا اور مولانا نے اپنے معجزانہ اسلوب بیان کے ذریعہ قرآنِ کریم کے پیغام سے بقول حضرت شیخ الہند سوتوں کو جگا دیا۔

مولانا عبیداللہ سندھی نے بھی قرآنی دعوت کا سلسلہ شروع کیا لیکن سیاسی سرگرمیوں نے اس سلسلہ کو ختم کر دیا لیکن مولانا آزاد اپنی سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ قرآنی دعوت کا برابر پیغام

مولانا اخلاق حسین قاسمی، کٹرہ شیخ چاند، لال کنواں، دہلی۔ ۱۱۰۰۰۶

دیتے رہے۔

حضرت شیخ الہند نے مالٹا سے واپس آکر (۱۹۲۰ء) میں وہی دعوت شروع کی جو مولانا آزاد آٹھ دس سال سے برابر دے رہے تھے۔

۱۹۳۰ء میں مولانا نے ترجمان القرآن پیش کیا، اس میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر قرآنی علوم و معارف کا موجیں مارتا ہوا ایک سمندر ہے جس نے علمی دنیا میں مولانا کی بصیرت قرآنی کا سکہ بٹھا دیا۔

اس تفسیر پر تین اعتراضات کیے گئے:

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ مولانا نے سورۂ فاتحہ کی چھٹی آیت ایاک نعبد الخ کی تفسیر چھوڑ دی، بقول معترضین کے مولانا نے غیر مسلموں کے ناراض ہونے کے خیال کی وجہ سے ایسا کیا۔

یہ پروپیگنڈہ حاجی عبدالوہاب دہلوی (آف حاجی علی جان) مقیم مکہ معظمہ کے حوالہ سے مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اور ان کے حلقہ کی طرف سے کیا گیا اور آج تک مولانا کے سفرنامہ ارض القرآن میں یہ افسانہ موجود ہے۔ حالاں کہ اس آیت کی تفسیر اپنی جگہ موجود ہے، یہ پہلا ایڈیشن میرے سامنے ہے، اصل بات یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر پر مولانا (۶) نمبر ڈالنا بھول گئے ـــ اتنی سی بات کو افسانہ بنا دیا گیا۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ مولانا نے اس میں نبوت و رسالت کا ذکر نہیں کیا، بقول مخالفین کے مولانا نجات کے لیے صرف توحید کو کافی سمجھتے ہیں۔

یہ اشکالات ملک زادہ منظور احمد صاحب کی تحریر کے مطابق مفتی عتیق الرحمان صاحب عثمانی اور مولانا غلام رسول مہر صاحب جیسے اہل علم نے مولانا کے سامنے رکھے، مولانا اپنی بے نیازی اور خودداری میں مشہور ہیں، نہایت بے نیازی کے ساتھ ان حضرات کو جواب دیتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے کلمۂ شہادت اشہد ان لا الٰہ الخ کی تشریح آدھے صفحے پر اتنی جامعیت و بلاغت کے ساتھ کی ہے اور اس میں نبوت محمدی پر ایمان لانے کی ضرورت پر اس طرح زور دیا ہے کہ بیسیوں صفحات پر اس کی تشریح کو پھیلایا جائے تب بھی وہ کافی نہ ہوگی۔

سیاسی پروپیگنڈہ کے طوفان میں نہ دوستوں کو غور کرنے کی فرصت ملی اور نہ دشمنوں کو خدا کا خوف لاحق ہوا۔

(۳) تیسرا اعتراض وحدت دین کے مسئلہ پر کیا گیا اور مولانا کو برہمو سماج اور اکبر کے دین الٰہی کا

حامی و مؤید کہا گیا۔ کیوں کہ مولانا نے وحدت دین کی بحث کو اس کی اہمیت کے پیش نظر ۵۲ صفحات پر پھیلا دیا ہے۔

اس طوفان میں کسی نے نہ دیکھا کہ اس تصور کے پہلے داعی شاہ ولی اللہ ہیں، پھر ان کے صاحبزادے شاہ عبدالقادر محدث دہلوی ہیں۔ پھر مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی جلد ۴ میں اس نظریہ کی وضاحت کی ہے ۔ ساری قیامت مولانا آزاد کے خلاف ڈھائی گئی۔

مولانا نے وحدت دین کی بحث شروع کرنے سے پہلے اسلام کے نظریہ توحید اور نبوتِ محمدؐ پر نہایت مکمل بحث کی ہے، اسے پڑھنے کے بعد کوئی بھی سوچ نہیں سکتا کہ اس بحث کا مصنف برہمو سماج اور اکبر کے دینِ الٰہی کا مبلغ ہے۔ آخر تفسیر الفاتحہ کا صفحہ ۱۱۹ ان معترضین کی نگاہوں سے کیوں اوجھل رہا۔ اس کے علاوہ مولانا نے البقرہ سے المومنون تک بیسیوں مقامات پر شریعتِ اسلامیہ کی جامعیت اور تکمیلِ دین پر مفصل تفسیری نوٹ قلم بند کیے مگر ان سب کو نظر انداز کر کے مولانا کو بدنام کرنے کی کوشش کی گئی۔

ہر فاضل مصنف کی تحریر کا یہ انداز ہوتا ہے کہ وہ ہر بات اس کے مقام و موقع پر پیش کرتا ہے۔ ہم لوگ واعظانہ تقریروں اور تحریروں کے عادی ہو چکے ہیں اور ہمارے ہاں کمال یہ سمجھا جاتا ہے کہ فلاں صاحب نے قل ھو اللہ احد سے حضرت امام حسینؓ کی شہادت ثابت کر دی۔

(۴) چوتھا اعتراض سورہ توبہ کے احکام جنگ کی تفسیر پر کیا گیا ہے، مولانا نے ان احکام جہاد کو احوال وظروف کے ساتھ خاص کیا ہے اور اسلام کا اصلی اور بنیادی پیغام صلح و امن اور آزادی رائے و عقیدہ کو قرار دیا ہے۔

ملک زادہ صاحب کو اس میں شک ہے کہ اس تفسیر میں مولانا نے اسلام کی وکالت کی ہے یا اپنے سیاسی عقیدہ کی ترجمانی فرمائی ہے۔

اتنے اہم دینی مسئلہ پر تحقیقی مطالعہ کیے بغیر اس طرح سطحی رائے زنی کرنا کہاں کی علمی تحقیق ہے؟ مولانا نے جہاد و دفاع کی آیات میں اس موضوع کی تحقیق کا حق ادا کیا ہے، اسے کیوں نہیں دیکھا جاتا؟

جہاد اسلامی کا نعرہ لگانے والے مولانا آزاد اور ان کے ہم مسلک حضرات پر معذرت خواہی اور مداہنت کا الزام لگاتے تھے، حالاں کہ جا و بے جا سیاسی جذبات کے لیے مذہب کو استعمال کرنے کے نتائج آج نہایت خوف ناک شکل میں مسلم دنیا کے سامنے ہیں اور پاکستان والے برادر کشی کی صورت میں خاص طور پر

اس اندھی جذباتیت کا مزا خوب چکھ رہے ہیں۔

علماء کرام کے لیے ترجمان القرآن ایک اہم تفسیر ہے۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک حریت و اجتماعیت کی روح ترجمان القرآن کی تشریحات میں منہ سے بولتی نظر آتی ہے۔

علمی دنیا میں شاید یہ سب سے بڑی ناانصافی ہے کہ ایک تحقیق کسی مصنف سے لی جائے مگر اس کا حوالہ دینے سے گریز کیا جائے۔ قرآن کریم کے ذوالقرنین کی تاریخی تشخیص وتعیین میں چودہ سو برس کا تفسیری ذخیرہ شک واشتباہ میں پڑا ہوا تھا۔ مولانا آزاد نے تاریخی تحقیق کا حق ادا کیا کہ ذوالقرنین اور یاجوج ماجوج تاریخی حقیقت کے طور پر سامنے آگئے اور ترجمان القرآن کے بعد جس قدر تاریخیں اور تفسیریں وجود میں آئیں سب میں مولانا آزاد کی تحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا گیا، لیکن حوالہ نہیں دیا گیا، مثلاً:

مولانا حفظ الرحمان کی قصص القرآن (۱۹۴۲ء)، مولانا مودودی کی تفہیم القرآن (۱۹۵۰ء)، مفتی محمد شفیع صاحب کی معارف القرآن (۱۹۷۲ء)، مولانا احسن اصلاحی کی تدبر قرآن (۱۹۸۰ء)۔

مولانا آزاد نے قرآن کی تفسیر برائے تفسیر نہیں لکھی بلکہ قرآن کو ہدایت، سعادت اور ترقی کا ایک پیغام بنا کر پیش کیا جو قرآن کا مقصد نزول ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیر صرف دو جلدوں میں ہمارے سامنے ہے، تیسری جلد کون پوری کرے؟

امام رازی (وفات ۶۰۶ھ) سورۂ انبیاء تک (مولانا آزاد سے دو سورتیں کم) تفسیر کبیر لکھ سکے، باقی حصہ دو حضرات نے مکمل کیا اور رازی کے اسلوب کو نبھا دیا۔ علامہ جلال الدین سیوطی (وفات ۹۱۱ھ) اپنی تفسیر جلالین شریف کے پندرہ پارے لکھ کر خدا کو پیارے ہو گئے اور باقی پندرہ ان کے ہم نام جلال الدین محلی نے مکمل کیے اور دونوں مفسرین کے اسلوب میں فرق کرنا مشکل ہے لیکن آزاد کے اسلوب پر کسے قدرت ہے؟ پاکستانی عالم مولانا ابو مومن نے الہلال، البلاغ اور مولانا کے مضامین سے آیات قرآنی جمع کر کے تیسری جلد کے نام سے ترجمان القرآن کو مکمل کرنے کی کوشش کی لیکن ایک پاکستانی تبصرہ نگار کے بقول "مگر وہ بات کہاں مولوی مدن کی سی۔" (حکمت قرآن لاہور، مارچ ۱۹۸۶ء)

ترجمان القرآن کے خاص فکری مباحث، وحدت دین، اسلام کے احکام جہاد کی خصوصیت، وحی نبوت کا مفہوم، بدعات وزوائد کی تردید، فقہی اجتہاد کی ضرورت اور اس کے حدود، شرعی معجزات اور خرق عادات، حقوق نسواں وغیرہ ایسے اہم وضروری ہیں جن کی اہمیت کا احساس اس وقت ہوتا ہے

جب قاری کے سامنے سرسید مرحوم اور ان کے جدید علم کلام سے پھیلنے والے ذہنی انتشار کی تاریخ ہوتی ہے۔

چوں کہ مولانا آزاد ابتدا میں خود بھی سرسید کی تحریک تجدد کے زبردست حامی اور مبلغ تھے اور اس جدید علم کلام پر مولانا نے چند کتابیں بھی لکھی تھیں۔ جو ناپید ہوگئیں، اور ولی اللّٰہی فکر اور ولی اللّٰہی جماعت کے مجاہدانہ کردار کے گہرے مطالعے نے مولانا کے اس تاثر کو دور کر دیا۔ اور پھر الہلال و البلاغ اور ترجمان القرآن کے ذریعہ مولانا نے دین کے اہم بنیادی تصورات کو فکر ولی اللّٰہی کی روشنی میں واضح کیا اور سرسید کے جدید علم کلام کی کمزوریاں دور کیں۔

یہ تردید مناظرانہ انداز نہیں رکھتی۔ جیسا انداز تفسیر حقانی کے مصنف نے اختیار کیا بلکہ مولانا نے اپنے سنجیدہ مزاج کے مطابق نہایت مثبت اور موثر انداز میں سلف صالحین کے مسلک کی وضاحت کا فرض انجام دیا۔

راقم السطور نے ترجمان القرآن کی ان علمی اور تحقیقی خصوصیات کو دو سو صفحات پر ترتیب دیا ہے جو انشاء اللہ کتابی شکل میں سامنے آئیں گی۔

محمد فیضان بیگ

عربی ناول نگاری
ایک عمومی جائزہ

(۱)

یوں تو عربی زبان میں "افسانوی ادب" کی جڑیں بہت گہری ہیں اور قصہ نگاری کی روایات بہت قدیم زمانہ سے ہی عربی ادب کے مطالعہ کے دوران ہمارے سامنے آتی ہیں، تاہم عربی ناول کو اپنے موجودہ معیاری مفہوم تک پہنچنے کے لیے ایک طویل راستہ طے کرنا پڑا۔ چنانچہ ایام جاہلیت ہی میں عربوں میں قصہ گوئی کا چلن کافی عام تھا لیکن اس قسم کے قصوں کی اہمیت محض داستانوں کی سی ہے، ان میں افسانہ کی جدید فنی خصوصیات مفقود ہیں۔ یہ قصے اپنے زمانے میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے تھے اور کافی بعد میں مدوّن کیے گئے، لیکن ان میں انسانی احساسات وجذبات، بہادری وجواں مردی، جنگوں اور فتوحات وغیرہ کے بعض بڑے سچے نمونے ملتے ہیں، داستان منخل الیشکری، داستان متجردہ زوجہ ملک نعمان، عنترہ بن شداد کے بہادری کے قصے، سیرت بنی ہلال وغیرہ اس دور کے بڑے مشہور قصے ہیں۔ (۱)

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد دعوت وتبلیغ کا جو کام شروع ہوا اور وحی الٰہی نے ترغیب وترہیب کے جن مقاصد کو پورا کیا ان میں انسانی فطرت کو اپیل کرنے والے ایسے سچے قصوں اور واقعات کو بھی پیش کیا گیا جو اس مقصد میں معین ومددگار ہو سکے۔ چنانچہ معجزۂ بلاغت وبیان قرآنِ کریم میں انبیاء اور امم سابقہ کے قصے اور معراج وقیامت کے حوادث جس موثر او

جناب محمد فیضان بیگ ریسرچ اسکالر عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔

دلنشین پیرایہ میں بیان کیے گئے ہیں، ظاہر ہے ان کو کلام خداوندی کا اعجاز ہی کہا جا سکتا ہے، اور نہ صرف قرآن پاک بلکہ احادیث میں بھی ہم کو اس نوع کے بہت سے اچھوتے نمونے ملتے ہیں۔

صدرِ اسلام سے ذرا آگے چل کر دورِ اموی میں دیکھیں تو ہم کو اس سلسلے میں کتب الاخبار کا نمونہ دیکھنے کو ملتا ہے۔ وہب بن منبہ، عبید بن شریہ، تمیم داری اور کعب احبار کی حکایتیں اس ضمن میں ذکر کی جا سکتی ہیں۔ اس دور کے قصوں میں لیلیٰ مجنوں کے قصے اور جمیل ثبینی کے رومانی واقعات مشہور ہیں۔

دورِ بنو امیہ کے اواخر اور عباسی عہد کے شروع ہی سے، عجم کے اثرات سے، دوسری زبانوں کی مشہور داستانوں کے چربے عربی زبان میں اتارنے کی کوششیں بھی شروع ہو چکی تھیں۔ ہندستانی اور ایرانی زبانوں کے بہت سے قصوں کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا۔ اس قسم کی کامیاب کوششوں میں عبداللہ بن مقفع کی کلیلہ و دمنہ (جو سنسکرت کی پنچ تنترا سے فارسی میں انوارِ سہیلی کے نام سے اور اس سے پھر عربی میں منتقل کی گئی) کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ کتاب الاغانی، الشعر والشعراء، العقد الفرید اور الامالی جیسی امہات الکتب میں سیرۃ عنترہ، القصۃ الہلالیہ، قصۃ الظاہر بیبرس وذات الہمۃ، سیف بن ذی یزن اور فیروز شاہ جیسا قصصی ادب بھی مدوّن کیا گیا۔ (۲)

عہد عباسی کے دوسرے دور میں جاحظ کی کتاب البخلاء مثال کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔ اس عہد کے تیسرے دور میں بدیع الزماں ہمدانی اور حریری کے مقامات وجود میں آئے۔ یہ مقامات ہی جدید عربی قصہ نگاری کی اولین بنیاد تھے۔ اس عہد کے چوتھے دور میں قصہ نگاری کا عام ذوق پیدا ہو چکا تھا۔ ایرانی و ہندستانی اثر سے وجود میں آنے والے جس تخلیقی افسانوی ادب کا فارسی کی ہزار داستان سے ترجمہ ہوا وہ الف لیلۃ ولیلۃ کے نام سے مشہور ہوا اور اس قسم کے دوسرے قصے عوام الناس کے لیے چونکہ تسلی و وقت گذاری کا ایک سامان تھے، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی زبان بھی عامیانہ ہے نہ کہ فصیح۔ اس دور کے تمام ادب میں ہم کو فصیح عربی زبان کی اگر کوئی مثال ملتی ہے تو وہ مشہور زمانہ مقامات ہیں جو دراصل وہ چھوٹی چھوٹی حکایات ہیں جن میں ایک ایسے دوست کی مہم جوئیوں کی داستان

پیش کی گئی ہے جو اپنی فصاحت و بلاغت اور معنی طرازیوں سے سامعین کا من موہ لیتا ہے۔ اور سچ تو یہ ہے کہ ہمدانی یا اس کے بعد حریری نے یہ مقامات کسی قصہ نگاری کے مقصد کو سامنے رکھ کر نہیں لکھے تھے، بلکہ ان کا مقصد تو عربی زبان کے مفردات و تعبیرات کو عجمی اثرات سے محفوظ کرنا تھا۔ چنانچہ مقامات کی مقفّی و مسجع عبارتوں سے یہ مقصد خوب پورا ہوتا ہے۔ تاہم قصہ نگاری کے نقطۂ نظر سے بھی ہم کو ان میں بعض بڑے عمدہ مرقعے مل جاتے ہیں۔

سقوطِ بغداد کے بعد اسپین میں اور عثمانی ترکوں کے عہد سلطنت میں بہت سی فلسفیانہ کہانیاں وجود میں آئیں۔ ابن طفیل کی حی بن یقظان دلچسپ داستانوں کی اچھی مثال ہے۔ عباسی فلسفی شاعر ابوالعلاء المعری کا افسانوی کارنامہ جس کی اساس سماجی فلسفہ پر تھی یعنی رسالۃ الغفران وہ بھی بہت مقبول ہوا۔ لیکن عام طور سے عصرِ عباسی کے بعد جہاں سارے ماحول پر ایک جمود طاری رہا وہاں افسانوی ادب ہی کو پھلنے پھولنے کا موقع کہاں ملتا۔ یہ زمانہ قصہ نگاری کے لیے بھی "قرونِ مظلمہ" ثابت ہوا اور ایک طویل عرصہ تک محض مقامات ہی کا رنگ و آہنگ جاری رہا اور اس سلسلہ میں کوئی مزید پیش رفت نہیں ہوئی۔ تاہم مندرجہ بالا گذارشات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ کہنا بالکل بجا نہ ہوگا کہ قدیم عربی نثر محض سجع و بدیع اور خرافات کا نام ہے اور یہ کہ اس کا دامن افسانوی روایات سے یکسر خالی ہے۔

اس کے بعد ایک لمبے عرصے تک ایک جمود سا طاری رہا۔ (اس عرصہ میں عرب دنیا کا اکثر حصہ بہ شمول مصر و بلادِ شام، خلافت عثمانیہ کے زیرِ نگیں آچکا تھا) اور عرب دنیا نے ... آنکھیں کھولیں جب ۱۷۹۸ء میں مصر پر نپولین کے حملے نے اس کے ضمیر کو جھنجھوڑ کر ... یورپ سے براہ راست رابطہ کے اس پہلے موقع کے بعد ایک طرف تو احساس زیاں ... دوسری طرف مغرب کی زرق برق مادی ترقیاں، دونوں نے مل کر کچھ ایسے اثرات مرتب کیے کہ شعور و بیداری کی ایک عام فضا پیدا ہوگئی۔ ویسے تو بلادِ شام[۳] مصر سے پہلے ہی عیسائی مشنریوں ... یعنی یورپ اور اس کے علوم و فنون سے کافی حد تک متعارف ہو چکے تھے، تاہم مخصوص حالات و سیاسی و دینی اختلافات اور اقتصادی دباؤ کی بنا پر ان شامی ادباء کو بھی ہجرت

کرنا پڑی اور ان کی سرگرمیوں کا مرکز بھی مصر ہی بنا۔ (شامی ادباء نے جو اہم کردار مصر کی ادبی تاریخ میں ادا کیا اس کا ذکر اپنی جگہ آئے گا)۔ یہیں سے عربی ادب کی نشاۃ ثانیہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ عرب شعراء و ادباء اپنے ادبی سرمایہ کی طرف متوجہ ہو گئے اور اپنے قدیم خصوصاً عباسی دور کے سنہری ادبی مصادر کو کھنگال ڈالا۔ دوسری طرف مغربی دنیا کے ادبی کارناموں کی تعریب وتمصیر کا کام بھی تیزی سے شروع ہو گیا، گو عام طور سے توجہ صرف قدیم ادب خصوصاً شعر کی طرف رہی اور جدید ادبی افکار کی اشاعت کا سہرا زیادہ تر شامی ادباء کے سر رہا۔ محمد علی کے دور میں "مطبعۃ بولاق" کے نام سے پہلا مطبع قائم ہوا اور الوقائع المصریۃ کے نام سے رسالہ جاری کیا گیا (۴)۔ نئے نئے کالج اور اسکول کھولے گئے اور علمی وفود مغربی ممالک تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے بھیجے گئے، جن میں رفاعہ طہطاوی اور عبداللہ ندیم بھی شامل تھے۔ اسماعیل کے عہد میں نہر سوئز کھلنے کے بعد مغرب سے رابطہ اور بھی مضبوط ہو گیا۔

تعریب وتمصیر کی جو تحریک اس دور میں شروع ہوئی تھی اس میں پہلی قابل قدر کوشش رفاعہ طہطاوی کا وہ ترجمہ تھا جو انھوں نے مواقع الافلاک فی وقائع تلیماک (۵) کے نام سے شائع کیا۔ فرانسیسی ناول کے ترجمہ کی اس کوشش میں ظاہر ہے رفاعہ کے سامنے کوئی ایسی افسانوی روایات موجود نہیں تھیں جن کو وہ اپنے لیے نمونہ بناتے چنانچہ انھوں نے مقامات ہی کے مقفیٰ مسجع اسلوب کو اختیار کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے فرانسیسی قصہ کو پوری طرح مصری قالب میں ڈھال دیا۔ رفاعہ کے بعد ترجمہ کی یہ مہم آگے بڑھتی رہی۔ ادباء سجع وبدیع کی قیود سے آزاد ہو کر عام فہم لیکن فصیح زبان کے قریب تر آنے لگے۔ حافظ ابراہیم نے اس زمانے میں وکٹر ہیوگ کے ناول کا ترجمہ البؤساء کے نام سے کیا۔ ان کے اصلاحی مقالوں کا مجموعہ لیالی سطیح بھی اسی زمانے میں شائع ہوا (۶)۔ ۱۹۰۳ء میں فرح انطون کی دوایۃ المدن الثلاث اور الوحش الوحش الوحش بھی منظر عام پر آئیں، گو ان کے افسانوی عنصر سے زیادہ اہمیت ان افکار ونظریات کی ہے جو اس میں پیش کیے گئے ہیں (۷)۔

یورپ سے چند سالہ رابطہ کے بعد جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک ایسی ٹولی وجود میں

آچکی تھی جو سیاسی و تمدنی اعتبار سے کافی باشعور تھی۔ ادھر مصر اسماعیل کی پالیسیوں کے نتیجہ میں شدید مالی بحران سے دوچار اور برطانیہ و دیگر مغربی ممالک کے قرضوں کے بوجھ تلے دبا ہوا تھا۔ ملک کے داخلی نظام میں برطانیہ کی دخل اندازیوں کا مصری عوام پر سخت ردّعمل ہوا۔ دستوری نظام سے لوگ پہلے ہی غیر مطمئن تھے، اب فوج میں بھی بے چینی بڑھنے لگی۔ ۱۸۷۱ء میں جمال الدین افغانی مصر میں وارد ہوتے ہیں، ان کی اصلاحی دعوت سے ہر طبقہ میں زبردست سیاسی و مذہبی بیداری پیدا ہونے لگی۔ ۱۸۷۹ء میں افغانی کو ملک بدر کر دیا گیا، تاہم اتنا مواد تیار ہو چکا تھا کہ ۱۸۷۹ء میں عرابی کی قیادت میں فوجی انقلاب وقوع پذیر ہوا۔ اسماعیل نے برطانیہ کی مدد سے اس کو کچل ڈالا لیکن مصر برطانوی سامراج کے پنجوں میں جکڑ گیا۔ ۱۸۸۲ء سے مصر کی تاریخ کا ایک نیا باب شروع ہو گیا۔

اس دور کے تقریباً سبھی تعلیم یافتہ لوگ جمال الدین افغانی سے کسی نہ کسی طرح ضرور متاثر ہوئے، لیکن ان میں شروع ہی سے دو مکتبِ فکر وجود میں آگئے۔ پہلا گروہ ان مصری مسلمانوں کا تھا جو عالم اسلام کے اتحاد کے پرجوش حامی تھے اور یوروپی مداخلت کو اسلام کے خلاف ایک سازش قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک حبّ الوطنی دین کا ہی ایک جزء تھی۔ یہ سرکاری نظام میں تدریجاً اصلاح کے حق میں تھے، ساتھ ہی دین کو اوہام وخرافات سے پاک کرنے کی تحریک بھی چلا رہے تھے۔ محمد عبدہ اور عبداللہ ندیم وغیرہ کا نام اس گروہ میں سرفہرست ہے۔ دوسرا گروہ جس کی قیادت شام کے عیسائی مہاجرین کے ہاتھ میں تھی، اپنے مخصوص دینی و سماجی حالات کی بنا پر خلافتِ اسلامیہ کے نظریہ کا مخالف تھا اور اس کی جگہ وطن پرستی اور قوم پرستی کا حامی تھا۔ یہ لوگ مغربی افکار و خیالات اور فرانسیسی انقلاب سے زیادہ متاثر تھے۔ ترکی خلیفہ اسماعیل کی طرف سے تو بے شک بدظن تھے لیکن یوروپی مداخلت کی طرف سے نرم گوشہ رکھتے تھے۔ (۸)

ان تمام عوامل کی بنا پر مغربی سامراج کے خلاف مصر میں عام سیاسی بیداری پیدا ہو رہی تھی، ۱۹۰۶ء میں دانش وای کا روح فرسا واقعہ پیش آیا جس کے خلاف شدید عوامی ردّعمل ہوا۔ شیخ محمد عبدہ اور ان کے گروپ نے ان کو برطانوی سامراج کے خلاف صف آرا کر دیا۔ عوام سامراج کو اپنے دین و مذہب کے لیے زبردست خطرہ تصوّر کرنے لگے۔

۱۹۰۶ء ہی میں تحریکِ آزادی کے لیے تین سیاسی جماعتوں کا قیام عمل میں آیا۔ حزب الامۃ

جس کے اہم لیڈر احمد لطفی السید تھے اور جو عثمانی خلافت کی سخت مخالف اور عرب قومیت کی زبردست حامی تھی۔ "الحزب الوطنی" جو مصطفیٰ کامل کے زیر قیادت تھی اور اس کو زبردست عوامی حمایت حاصل تھی یہ عثمانی خلافت اور "پان اسلامزم" کی قائل تھی تیسری پارٹی "حزب الاصلاح الدستوری" جس کی لیڈرشپ شیخ علی یوسف کے ہاتھوں میں تھی۔ یہ پارٹی خدیوی کے اقتدار کی حامی تھی اور کل تر اصلاحات کا مطالبہ اسی دائرہ میں رہ کر کر رہی تھی۔ (۹)

اس تمام سیاسی ہنگامے میں صحافت کا نہایت اہم رول رہا۔ اس دور کے شائع ہونے والے جرائد ورسائل پر شام کے عیسائی مہاجرین کا کنٹرول تھا۔ الاھرام، المقطم اور ہفت روزہ المقتطف ان لوگوں کے ترجمان اخبار تھے۔ کچھ دوسرے مجلات نے ادبی مباحث کو اپنا موضوع بنایا، ان میں جورجی زیدان کا الھلال اور فرح انطون کا الجامعہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دوسری طرف شیخ علی یوسف نے اپنا رسالہ المؤید نکالنا شروع کیا جو اس دور کا نہایت اہم رسالہ سمجھا جاتا ہے۔ ۱۹ویں صدی کے اواخر میں مصطفیٰ کامل نے اللواء اور لطفی احمد السید نے حزب الامۃ کی طرف سے الجریدۃ شائع کرنا شروع کیا جو سیاسی پلیٹ فارم سے ادب کی گراں قدر خدمت انجام دیتے رہے۔ ان میں ایک جدید سیاسی طرز تحریر ابھر کر سامنے آیا جو سجع سے آزاد تھا اور جس کا مقصد عوام میں تعلیم وترقی کو فروغ دینا تھا۔ (۱۰)

ان ہی ایام میں المؤید میں مصطفیٰ لطفی منفلوطی کے مقالات النظرات کے نام سے شائع ہو رہے تھے۔ تعریب وتمصیر کی مہم میں بھی منفلوطی کا اہم حصہ رہا۔ ان کے تراجم خود براہ راست فرانسیسی زبان سے نہیں ہیں، بلکہ یہ زبان نہ جاننے کی وجہ سے ان قصوں کو پڑھوا کر سنتے تھے۔ پھر اپنے الفاظ میں پیش کر دیتے تھے۔ "پال ورجینی" کا ترجمہ انھوں نے الفضیلۃ کے نام سے کیا۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فرانسیسی ناولوں اور افسانوں کا ترجمہ انھوں نے عربی میں کیا جن میں ماجدولین، قصۃ الشاعر، فی سبیل التاج اور العبرات قابل ذکر ہیں۔ جدید آداب سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے ان کے تراجم میں کچھ ایسے فنی نقائص ہیں جن کی وجہ سے ان کو قصہ نہیں کہا جا سکتا، بلکہ وہ اصل قصوں کے بنیادی پلاٹ کو بھی بدل کر رکھ دیتے ہیں۔ ان کے قصوں میں قصہ پن سے زیادہ وعظ وتبلیغ کا انداز اور جوش خطابت

ملتا ہے۔ لیکن منفلوطی کو ان کی جس خدمت کی وجہ سے عربی ادب ہمیشہ یاد رکھے گا وہ ان کا فصیح اور سلیس اسلوبِ بیان ہے جس میں انھوں نے گہرے شعور، انسانی جذبات اور نازک احساسات کو پیش کیا ہے۔ ان کی تمام تر خامیوں کے باوجود ان کا یہ اسلوب نہ صرف یہ کہ بہت موثر رہا بلکہ آئندہ آنے والے ادباء کے لیے عرصہ تک مشعلِ راہ بنا رہا۔ (۱۱)

ان اخبارات و رسائل کا صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ ادبی اور معاشرتی میدان میں بھی بہت اہم رول رہا۔ خصوصاً شامی مہاجرین نے ادب کو ڈراما، ناول اور یورپ سے آنے والی جدید اصنافِ سخن سے روشناس کرایا۔ مغرب کے افکار و خیالات سے عوام متعارف ہونے لگے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انیسویں صدی کے اواخر میں شبلی شمیل ہم کو ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر گفتگو کرتے نظر آتے ہیں اور فرح انطون سوشلزم اور کمیونزم کی باتیں کرتے نظر آتے ہیں (۱۲) قدیم اسلوب اور زبان کے خلاف سخت بغاوت شروع ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف دوسرا گروپ بھی جو قدامت پرست ادباء پر مشتمل تھا، میدان میں اترتا ہے اور اپنی زبان و بیان کی مدافعت میں سینہ سپر ہوتا ہے۔ مغرب کی اندھا دھند تقلید کی سخت مخالفت کرتا ہے۔ تاہم ان لوگوں کی زیادہ تر توجہ شاعری پر مرکوز رہی۔ ہمارے افسانوی ادب کی نئی شکلوں کو پیدا کرنے میں یہ بہت مددگار ثابت نہیں ہوئے۔

سماجی میدان میں محمد عبدہ کی دینی اصلاحی تحریک نے زبردست کام کیا۔ اسی دوران قاسم امین کی تحریک "تحریر المراۃ" نمودار ہوئی اور معاشرہ پر زبردست اثرات چھوڑے۔ تاہم جدید اور قدیم کے درمیان یہ معرکہ اس تمام اثنا میں برابر گرم رہا۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگِ عظیم سے پہلے خود عربی ادب میں قصہ نگاری کی کئی کامیاب تخلیقی کوششیں سامنے آئیں۔ ان میں محمد المویلحی کا مقاماتی ناول حدیث عیسیٰ بن ھشام (۱۹۰۶ء) (۱۳) اور محمد حسین ھیکل کی زینب (۱۹۰۴ء) (۱۴) خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

اول الذکر یعنی حدیث عیسیٰ بن ھشام بہت حد تک مقامہ ہی کے رنگ میں ہے اگرچہ اس میں مختصر حکایتوں کی جگہ ایک طویل قصہ نے لے لی ہے، راوی کی جگہ احمد پاشا منیکلی ہیں جو محمد علی کے دور میں وفات پا چکے تھے۔ قصہ میں وہ دوبارہ زندہ ہوتے ہیں اور ان کی

ملاقات عیسیٰ بن ہشام سے ہوتی ہے۔ اپنے مکالمات میں وہ ماضی اور حال کا موازنہ کرتے ہیں۔ عیسیٰ کے ساتھ وہ قاہرہ کی سیر کو نکلتے ہیں، لوگوں کے عادات و اطوار، بدلے ہوئے رسوم و رواج، نظام حکومت، عدلیہ اور قانون ساز اداروں کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کے نقائص کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس طرح ہمارے سامنے اس دور کے سماج کی ایک تصویر بھی آجاتی ہے اور اس پر چوٹ بھی ہو جاتی ہے۔ طرز بیان مقامات کا ہے۔ اس طرح اس کو ایک "طویل سماجی مقامہ" کہنا غلط نہ ہوگا۔ (۱۵)

محمد حسین ھیکل کی "زینب" عربی زبان میں ناول نگاری کی وہ پہلی کامیاب کوشش ہے جس کو صحیح معنوں میں ہم "ناول" کہہ سکتے ہیں اور جو جدید فنی معیار پر پوری اترتی ہے۔ ۱۹۱۰ء میں پیرس کے قیام کے دوران ھیکل نے یہ ناول لکھا تھا (۱۶) جو بعد میں "الجریدہ" میں شائع ہوا (۱۷) یہ ایک بالکل نئی کوشش تھی، مقامات کے بندھنوں سے آزاد۔ نہ ہم کو اس میں سجع و بدیع ملے گا، نہ مقامہ جیسا کوئی راوی، نہ اسلوب۔ مصری دیہات کے غریب اور دبے کچلے طبقات کو جن سماجی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس کو نہایت سادہ، سہل اور عام فہم زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ قاسم امین کی تحریک آزادیٔ نسواں کا اثر بھی ہم کو "زینب" میں محسوس ہوتا ہے۔ دوسری طرف مصری دیہات کی حسین جھلکیاں بھی ہم کو اس میں نظر آتی ہیں۔ دیہی مناظر کی بہت عمدہ تصویر کشی کی گئی ہے۔

اسی دوران جورجی زیدان کے بیس کے قریب تاریخی ناول بھی منظر عام پر آئے۔ گو یہ ناول پلاٹ اور تسلسل قصہ کی فنی شروط کو خاطر خواہ طور پر پورا نہیں کرتے اور ان میں مذکور تاریخی اسلامی واقعات کی صحت پر بھی کلام کیا جاتا ہے۔ تاہم ان کو اس دور کی ایک قابل قدر کوشش پر سراہا جاتا ہے۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگِ عظیم تک حالات کافی حد تک بدل چکے تھے۔ ۱۹۰۸ء میں مصطفیٰ کامل کی جواں سال موت کے بعد "الحزب الوطنی" کافی حد تک غیر موثر ہو چکی تھی، ۱۹۱۳ء میں شیخ علی یوسف کی وفات کے بعد "حزب الاصلاح الدستوری" بھی کسی حد تک قیادت سے محروم ہو گئی اور عملی طور سے میدان سیاست میں صرف "حزب الامۃ" رہ گئی (۱۸) حالات تیزی سے بد-

لگے۔ احمد لطفی السید نے "الجریدة" کے ذریعہ جن سیکولر یوروپی افکار سے مصر کو متعارف کرایا تھا اسے فرح انطون اور جورجی زیدان وغیرہ نے مزید ترقی دی۔ فرسودہ خیالات اور دینی عقائد کی جگہ یورپ کی نئی مادی قدریں لینے لگیں اور بڑے پیمانے پر تہذیب و تمدن میں تغیر ہونے لگا۔ سیاست میں "اسلامی جذبۂ جہاد" کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگی۔ ادھر ترکی میں انقلاب کے بعد ۱۹۰۸ء میں خلافت عثمانیہ کا عہد ساز دور بھی تقریباً ختم ہوگیا۔ اس عظیم واقعے کے بعد عرب قومیت کی تحریک کو مزید تقویت حاصل ہوگئی۔ صحافت کے میدان سے جدید یوروپی افکار و خیالات عوام کو متاثر کر رہے تھے۔ اب سیاست کے علاوہ عام سماجی ادارے بھی یورپ کی تہذیب کو قبول کرنے لگے یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد برطانیہ نے خدیوی عباس کو برطرف کر دیا اور مصر سے ترکی اقتدار کے خاتمہ اور برطانوی حمایت کا اعلان کر دیا۔ امیر حسین کمال کو سلطان کا خطاب دے کر حکومت کا والی بنا دیا گیا۔ ۱۹۱۷ء میں "اعلان بلفور" کے ذریعے عرب زمین فلسطین میں یہودی ریاست اسرائیل کے قیام کی اجازت دے دی گئی جس کا شدید ردعمل ہوا۔ مصر کی آزادی کی تحریک اور برطانوی افواج کی مکمل واپسی کا مطالبہ اور بھی تیز ہوگیا۔ ۱۹۱۹ء میں سعد زغلول وغیرہ کو گرفتار کر کے جب مالٹا بھیجا گیا تو ملک بھر میں تمام طبقات کی طرف سے شدید ردعمل ہوا۔ تشدد کے واقعات کے بعد مارشل لا نافذ کر دیا گیا۔ لیکن بالآخر ۱۹۲۲ء میں ملک کو خود مختار ریاست قرار دے دیا گیا اور ۱۹۲۳ء میں اس کے نئے آئین کا اعلان بھی کر دیا گیا۔

بلاد شام خصوصاً لبنان سے جو عیسائی عرب ۱۹ویں صدی کے آخر میں امریکہ کے مختلف علاقوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے انھوں نے وہاں جو ادبی تحریکیں چلائیں، ان سے بھی اس دور کے ادب نے بہر صورت اثر قبول کیا۔ مہجر کے یہ ادبا ایک وسیع فضا اور آزاد زندگی کے باوجود مادیت زدہ مغرب میں روحانیت کے فقدان اور مادیت کے غلبہ کی وجہ سے ایک گھٹن محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ مہجر کے ان ادباء و شعراء نے جو براہ راست مغربی آداب سے بہرہ ور بھی تھے، ۱۹۱۲ء میں نیویارک میں "رابطہ قلمیہ" کے نام سے اپنی ایک ادبی مجلس قائم کی جس کے اہم ارکان خلیل جبران، میخائیل نعیمہ، ایلیا ابو ماضی اور نسیب عریضہ وغیرہ تھے۔ شمال میں یہ ادبی مجلس ختم ہونے کے بعد "سان پاؤل" میں ۱۹۳۲ء میں "العصبة الاندلسیة"

کے نام سے ایک دوسری ادبی مجلس قائم کی گئی۔ شفیق معلوف، رشید الخوری، نصیب عریضہ وغیرہ اس کے روح رواں تھے۔ مہجری ادباء میں سے رزمیہ شاعری کے میدان میں معلوف برادران نے افسانوی ادب میں جبران اور نعیمہ نے، شاعری میں ابو ماضی، رشید الخوری اور نسکر اللہ الجرادر شعر منثور میں ریحانی و جبران نے، ترجمہ کے میدان میں یوسف الغریب و نسیب فارس وغیرہ نے بیش بہا خدمات انجام دیں۔ مختصر طور پر تجدید و تجدد، شوقِ وطن، آزادروی، شعرِ منثور اور فکر و تامل وغیرہ اس مہجری ادب کی اہم خصوصیات ہیں۔ (۱۹)

مصر میں ۱۹۱۹ء کا انقلاب عرب قومیت کے نظریہ کے لیے فتح مبین تھا: تاہم انقلاب سے لے کر ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگِ عظیم کے آغاز کا زمانہ مصر میں سیاسی ہلچل کا رہا، حکومتیں برابر بنتی اور ٹوٹتی رہیں۔ دراصل ایک طرف تو وفد پارٹی اور شاہ کے درمیان اقتدار کی کشاکش جاری رہی تو دوسری طرف سیاسی میدان میں وفد پارٹی، دوسری پارٹیوں سے ٹکر لیتی رہی جو ملک میں دستوری نظام حکومت کا خاتمہ چاہتی تھیں۔ آئین بننے کے بعد پہلے آٹھ سالوں میں چار بار پارلیمنٹ توڑی گئی۔ ۱۹۲۳ء سے لے کر ۱۹۳۸ء تک سات بار عام انتخابات ہوئے لیکن کوئی بھی پارلیمنٹ اپنی چار سالہ مدت پوری نہ کر سکی۔ (۲۰)

تغیر، تبدل، آزادی اور انقلاب کی اس فضا کا اثر ادب پر بھی ہوا۔ شیخ علی عبدالرزاق نے خلافت کے نظریہ پر سخت چوٹیں کیں، عقاد اور مازنی نے روایتی شاعری اور اس کے علمبرداروں خصوصاً حافظ اور شوقی کو ہدفِ تنقید بنایا، طٰہٰ حسین نے قدیم ادبی ورثہ پر سے غلاف تقدس اتار دیا (الشعر الجاهلی) (۲۱) مغرب سے ارتباط اور بھی بڑھنے لگا اور تہذیب و تمدن مغرب سے ہم آغوش ہونے کے لیے بالکل تیار ہو گیا، عرب قومیت کی تحریک ایک قدم اور آگے بڑھ کر مصری قومیت کی شکل اختیار کرنے لگی، اخبارات و رسائل کی تعداد بہت بڑھ گئی، ۱۹۳۶ء تک مصر میں دو سو کے قریب اخبار و رسائل عربی زبان میں اور تقریباً ۱۹ غیر ملکی زبانوں میں شائع ہو رہے تھے (۲۲)۔ ان اخبارات و رسائل نے ایک طرف نو ادباء و شعراء کو دعوت سخن دی اور دوسری طرف فکر و فن کے نئے انداز کا تعارف بھی کرایا۔

دراصل عربی افسانوں و ناولوں کی حقیقی نشوونما کا زمانہ یہی ہے۔ مغرب سے براہ راست

انفصال کے بعد خود عربی زبان میں ایسا پختہ افسانوی ادب وجود میں آیا جو یوروپی افسانوی ادب سے کسی بھی طرح کم نہ تھا۔ جدید عربی ناول کے معمار اگر محمد حسین ہیکل ہیں تو جدید عربی افسانہ نگاری کے باوا آدم محمود تیمور۔ اپنی خداداد صلاحیتوں، مغربی خصوصاً فرانسیسی آداب کی بھرپور معلومات اور اپنے مخصوص ادبی ماحول کی وجہ سے محمود تیمور ایسے افسانوی مجموعے شائع کر سکے جو اپنی مثال آپ ہیں۔ اسی زمانے میں ان کا افسانوی مجموعہ ماتراہ العیون شائع ہوا جو اپنی حقیقت نگاری، نازک احساسات کی ادائیگی اور مضبوط پلاٹ کی وجہ سے ممتاز ہے۔ عیسیٰ عبید کے افسانوں کے مجموعہ احسان ھانم (۱۹۲۰ء) اور ان کے ناول "ثریا" (۱۹۲۲ء) کا تذکرہ بھی یہاں کیا جا سکتا ہے۔ افسانہ نگاری ہی کے میدان میں محمود لاشین کا ذکر بھی ضروری ہے جن کے افسانوں کے دو مجموعے سخریۃ النای اور یحکی ان شائع ہوئے۔ جو اپنی مصری روح، کردار نگاری، حقیقت نگاری اور عنصر مزاح کی وجہ سے اہمیت کے حامل ہیں۔ ۱۹۳۴ء میں ان کا ناول حواء بلا آدم بھی شائع ہوا۔

اس عرصے میں جنگِ عظیم سے پہلے پہلے شائع ہونے والے ناولوں کی تعداد گو بہت زیادہ نہیں تھی لیکن جو بھی کوششیں اس سلسلہ میں منصۂ شہود پر آئیں وہ ہر اعتبار سے بھرپور فنکارانہ پختگی کی حامل تھیں اور آنے والے زمانہ کے لیے ان ناولوں نے راہ بھی متعین کر دی۔ ۱۹۲۶ء میں محمد فرید ابوحدید کا پہلا تاریخی ناول ابنۃ المملوک شائع ہوتا ہے ۱۹۳۱ء میں مازنی کا ابراہیم الکاتب منظر عام پر آتا ہے جس سے رومانی ناولوں کی بنا پڑتی ہے ۱۹۳۳ء میں توفیق الحکیم کا واقعاتی ناول عودۃ الروح شائع ہوتا ہے جس کے بعد واقعاتی ناولوں کی ایک بڑی تعداد منظرِ عام پر آئی ہے۔ ۱۹۳۶ء میں زینب دوبارہ شائع ہوتا ہے، ۱۹۲۹ء ہی میں طہٰ حسین کی سوانح الایام بھی منظرِ عام پر آتی ہے۔ ادھر ۱۹۳۷ء میں عقاد کا سارۃ اور توفیق الحکیم کا دوسرا ناول یومیات نائب فی الارياف اور پھر ۱۹۳۸ء میں تیسرا ناول عصفور من الشرق ہمارے سامنے آتے ہیں۔

۱۹۳۹ء میں دوسری جنگِ عظیم کے بعد بین الاقوامی سطح پر، سیاسی سماجی ڈھانچے میں جو زبردست تغیّر آیا اس کا اثر ناول نگاری پر بھی واضح طور سے پڑا۔ نیز ۱۹۳۹ء سے لے کر

۱۹۵۲ء میں سوشلسٹ فوجی انقلاب تک کے درمیانی عرصے میں ناول نگاری کے رجحان کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا۔ اس تمام عرصہ میں پیش کیے جانے والے ناولوں کا ہم ایک ساتھ جائزہ لیں گے لیکن اس سے پہلے مناسب ہوگا کہ اس دور کے سیاسی سماجی حالات پر ایک مختصر نظر ڈالتے چلیں۔

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ۱۹۱۹ء کے بعد موجودہ سیاسی نظام سے کس قدر بے اطمینانی عوام میں پائی جاتی تھی۔ جنگ کے دوران مصر کو ۱۹۳۶ء کے معاہدہ کے تحت تمام فوجی سہولیات فراہم کرنا پڑیں۔ ملک میں مارشل لا نافذ کر دیا گیا، نیشنلسٹوں نے اس کے خلاف زبردست مظاہرہ کیا۔ ۱۹۲۷ء میں سعد زغلول کی موت واقع ہو چکی تھی، عوامی نیشنلسٹ تحریک نے زور پکڑ لیا تھا، وفد پارٹی کی حکومت سے عوام اور خود پارٹی کے بہت سے ارکان بری طرح بدظن ہو چکے تھے، سیاسی نظام کی بنیادیں اب تک واضح ہو کر سامنے نہیں آئی تھیں۔ اس کے علاوہ بائیں بازو کے انتہا پسندوں کے خفیہ گروپ بھی سرگرم عمل تھے۔ جماعہ اخوان المسلمین اور مصر الفتاۃ جیسی تنظیمیں بھی برسرکار آ چکی تھیں۔ قومی تحریک میں عربیت کو مصریت پر دوبارہ غلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں عرب لیگ کا قیام عمل میں آتا ہے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد برطانوی افواج کی مکمل واپسی اور مصر کو مکمل آزادی دیے جانے کا مطالبہ زیادہ شدت سے کیا جانے لگا۔ بڑھتی ہوئی آبادی، بے روزگاری، مہنگائی اور غربت نے متوسط طبقہ کو پہلے ہی تباہ کر رکھا تھا، دیہاتوں سے شہروں کو آنے والے ان عوام کی زبوں حالی جنگ کے بعد اور بھی بڑھ گئی۔ عالمی پیمانے پر صنعتوں کا فروغ، متوسط طبقہ کا برسر اقتدار آنا، سوشلزم، کمیونزم اور جمہوریت کا غیر معمولی پھیلاؤ یہ سب وہ عوامل تھے جو مصر میں بالآخر ۱۹۵۲ء کے انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوئے اور ماضی کے ملبہ پر جدید مصر کی بنیادیں رکھی گئیں۔ (۲۴)

۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۹ء تک کی دہائی میں دعاء الکروان، سلوی فی مہب الریح، الرباط المقدس، زنوبیا، خان الخلیلی، زقاق المدق، بدایہ و نہایہ جیسے معیاری ناول وجود میں آئے۔ بعض اہل ادب کا خیال تھا کہ ناول نگاری کا یہ رجحان محض وقتی ہے اور اس کا سبب جنگ کی وجہ سے مغربی لٹریچر کی درآمد کا بند ہو جانا ہے لیکن ناولوں کا یہ سیل رواں گھٹنے کی بجائے بڑھتا ہی

حوالے

(۱) فاروق خورشید: فی الروایۃ العربیہ عصر التجمیع، دارالشروق ۱۹۷۵ء، صفحہ ۳۱

(۲) ایضاً: صفحہ ۷۵

(۳) بلاد شام سے ہماری مراد وہ سارا غیر منقسم علاقہ ہے جو اب چار ملکوں میں تقسیم ہو کر لبنان، سیریا، اردن اور فلسطین کے نام سے جانا جاتا ہے۔

(۴) شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر فی مصر، دارالمعارف، الطبعۃ الثالثۃ صفحہ ۱۹۔

(۵) شوقی ضیف نے (الادب العربی المعاصر صفحہ ۲۰۸) کتاب کا یہی نام بیان کیا ہے تاہم عباس خضر (القصۃ القصیرۃ فی مصر، الدار القومیۃ للطباعۃ والنشر القاہرہ ۱۹۶۶ء صفحہ ۲۳) کے مطابق اس کتاب کا نام وقائع الافلاک فی حوادث تلیماک ہے۔ عبدالمحسن طہ بدر کہیں حوادث تلیماک بیان کرتے ہیں۔ اور کہیں وقائع الافلاک (تطور الروایۃ العربیۃ الحدیثۃ فی مصر۔

(۶) الادب العربی المعاصر فی مصر، صفحہ ۱۰۳

(۷) تطور الروایۃ العربیۃ الحدیثۃ فی مصر، صفحہ ۱۹

(۸) ایضاً: صفحات ۳۳۔۳۴

(۹) P.J. Vatikiotis : The History of Egypt-From Mohammad to Sadat, Second Ed.1980, London P.224

(۱۰) الادب العربی المعاصر: صفحہ ۱۸۰

(۱۱) ایضاً: صفحات ۲۲۹۔ ۲۳۰

(۱۲) تطور الروایۃ العربیۃ الحدیثۃ: صفحہ ۴۲

(۱۳) الادب العربی المعاصر: صفحہ ۲۳۵۔

(۱۴) ایضاً: صفحہ ۲۳۵

(۱۵) ایضاً: صفحہ ۱۸۶

(۱۶) ایضاً: صفحہ ۱۸۷

(۱۷) باقاعدہ کتابی شکل میں یہ ۱۹۱۴ء میں شائع ہوا، لیکن حمدی سکوت (The Egyptian Novels and its main trends' P.12) کے مطابق اس کا سن اشاعت ۱۹۱۳ء ہے۔ شوقی ضیف نے نے فنطور الروایۃ العربیہ صفحہ ۳۲۲ پر اس کی طباعت اوّل کا سن ۱۹۱۴ء ہی بیان کیا ہے۔

(۱۸) The History of Egypt : P. 204

(۱۹) انور الجندی: الادب العربی الحدیث فی معرکۃ المقاومۃ والحریۃ والتجمع (۱۸۳۰ - ۱۹۵۹)، مطبع الرسالۃ، صفحہ ۳۲۴

(۲۰) The History of Egypt : P. 295

(۲۱) ایضاً: صفحات ۳۰۴ - ۳۰۵

(۲۲) ایضاً: صفحہ ۴۵۰

(۲۳) ایضاً: صفحہ ۳۱۷

(۲۴) The Egyptian Novels and its main trends: P.143

محمد عرفان

خواجہ احمد عبّاس

ایک "نوجوان" صحافی چل بسا

مشہور ادیب، صحافی اور فلم ساز خواجہ احمد عباس کا یکم جون ۱۹۸۷ء کو ۷۳ برس کی عمر میں بمبئی کے ایک پرائیوٹ نرسنگ ہوم میں انتقال ہوگیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ خواجہ صاحب کی وفات سے بالخصوص اردو دنیا کو جو گہرا نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کے لیے ایک طویل عرصہ درکار ہوگا۔

چند ہی روز قبل وہ بمبئی کے برلا نرسنگ ہوم سے صحت یاب ہوکر لوٹے تھے مگر ۳۱ مئی کی شب انہیں سینے کے درد کی شکایت ہونے پر انھیں ایک بار پھر اسپتال میں داخل کرنا پڑا جہاں وہ صبح کے تقریباً سواتین بجے اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔

خواجہ صاحب کا جنم ۷ جون ۱۹۱۴ء کو پانی پت کے ایک معزز خاندان میں ہوا۔ ان کے بزرگوں میں سے خواجہ علی سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد حکومت میں ہندستان آئے تھے، انھوں نے اپنے علم و فضل کی وجہ سے کافی عزت و منزلت پائی اور پانی پت کے قاضی مقرر ہوئے۔ اس وقت سے تقسیم ہند تک یہ خاندان پانی پت میں مقیم رہا۔ خواجہ صاحب مرحوم کے خاندان کی علمی روایات بڑی شاندار تھیں اور موجودہ علی گڑھ یونیورسٹی سے ان کا گہرا تعلق تھا جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ خواجہ الطاف حسین حالی سرسید کے دست راست تھے (یہ خواجہ احمد عباس کی والدہ کے دادا تھے) خواجہ صاحب مرحوم کے والد خواجہ غلام السبطین کے علاوہ ان کے چچا خواجہ غلام الحسنین اور خواجہ غلام الثقلین نے بھی علمی و ادبی حیثیت سے بہت نام پایا۔ اسی علمی خانوادے میں خواجہ احمد عباس نے ہوش سنبھالا۔ ابتدائی تعلیم پانی پت میں حاصل کرنے کے بعد وہ مزید تعلیم کے لیے علی گڑھ چلے گئے

جہاں سے ۱۹۳۳ء میں بی۔ اے کی اور ۱۹۳۵ء میں ایل۔ ایل۔ بی کی سند حاصل کی۔ اس کے بعد وہ بمبئی پہنچے جہاں انھوں نے اپنی باقاعدہ صحافتی زندگی کا آغاز بامبے کرانیکل سے کیا۔ اس سے قبل وہ علی گڑھ کی طالب علمی کے زمانے ہی میں نیشنل کال اور بامبے کرانیکل کے نامہ نگار کے طور پر کام کر چکے تھے۔ علی گڑھ میں قیام کے دوران ہی جب کہ وہ ایل۔ ایل۔ بی کر رہے تھے ALIGARH OPINION کے نام سے انھوں نے اپنا ہفت روزہ بھی جاری کیا۔ اپنی خود نوشت سوانح I AM NOT AN ISLAND میں وہ اس کی اشاعت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں یونی ورسٹی کی یا کسی بھی اخبار کی پالیسی اور بندش سے آزاد رہ کر اس وقت کے مسائل پر لکھنا چاہتا تھا۔ ان میں ہندو مسلم اختلاف اور تنازعات کا عقلی نقطۂ نظر سے مطالعہ کر کے ان کا حل تلاش کرنا سرِ فہرست تھا۔ گویا ان کے 'آزاد قلم' کی ابتدا دورِ طالب علمی ہی میں ہو گئی تھی۔ بمبئی آنے کے بعد وہ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۷ء تک بامبے کرانیکل سے منسلک رہے اور اسی درمیان انھوں نے صحافت کے علاوہ ادب اور فلموں کے میدان میں تجربے کرنا بھی شروع کیے۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء میں ان کا پہلا افسانہ شائع ہوا۔ ۱۹۳۸ء میں ان کی پہلی کتاب منظرِ عام پر آئی اور ۱۹۴۱ء میں ان کی پہلی فلم کی نمائش ہوئی۔ اس وقت سے آج تک انھوں نے مختلف موضوعات پر کوئی تین درجن سے زیادہ کتابیں قلم بند کیں، بے شمار افسانے اور کہانیاں لکھیں اور تقریباً بارہ فلمیں بنائیں۔ وہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں لکھتے تھے۔ ان کی اکثر تصنیفات کا دنیا کی بڑی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

ان کی قابلِ ذکر تخلیقات میں سے چند یہ ہیں: (اردو میں) چار دل چار راہیں، دیا جلے ساری رات، زعفران کے پھول، میں کون ہوں، ایک ننھی لڑکی، سات ہندستانی، گیہوں اور گلاب، انقلاب، شیشے کی دیواریں، کہتے ہیں جس کو عشق، نئی دھرتی نئے انسان، نیلی ساری (انگریزی میں)—

Outside India, I am not an Island, that Woman, Return of the Red Rose

(فلمیں) دھرتی کے لال، نیا سنسار، منا، راہی، چار دل چار راہیں، دو بوند پانی، آسمان محل، شہر اور سپنا، سات ہندستانی، نکسلائٹ، ہمارا گھر۔ اس کے علاوہ انھوں نے بہت سی فلموں کے لیے کہانیاں بھی لکھیں ان میں آوارہ [illegible] رام تیری گنگا میلی،

منا وغیرہ شامل ہیں۔ ۱۹۴۰ء میں وہ ہفت روزہ بلٹز سے منسلک ہوئے اور مرتے دم 'آزاد قلم' کے تحت اس کا 'آخری صفحہ' لکھتے رہے۔

ترقی پسند تحریک سے وابستہ ہونے کے بعد جلد ہی ان کا شمار اس تحریک کے اہم ستونوں میں ہونے لگا جس کی پاداش میں انھیں قید وبند کی صعوبتیں بھی برداشت کرنا پڑیں۔ مگر ان کی آواز کسی طرح دبائی نہ جا سکی جس میں آخر دم تک وہی جوش اور عزم تھا جو ان کے اس میدان میں داخل ہوتے وقت تھا۔

خواجہ صاحب نے ایک جگہ تحریر کیا ہے کہ لوگ مجھ پر اعتراض کرتے ہیں کہ خواجہ احمد عباس ناول یا افسانہ نہیں لکھتا وہ محض صحافی ہے، ادب کی تخلیق اس کے بس کی بات نہیں۔ فلم والے کہتے ہیں کہ خواجہ احمد عباس کو فلم بنانا نہیں آتا۔ اس کے نتیجہ فلم بھی محض ڈاکومینٹری ہوتے ہیں، وہ کیمرے کی مدد سے صحافت کرتا ہے، آرٹ کی تخلیق نہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے لکھا ہے کہ:

"جہاں تک میرا سوال ہے میں نے کبھی بھی صحافت اور ادب یا صحافتی سینما اور آرٹ سینما کے درمیان فضول تفریق کی پرواہ نہیں کی ... مجھے جو کہنا ہے وہ میں ہر ممکن طریقے سے کہنے کی کوشش کرتا ہوں، کبھی بلٹز کا 'آخری صفحہ' اور 'آزاد قلم' لکھ کر، کبھی دوسرے اخباروں اور رسالوں کے لیے مضمون لکھ کر، کبھی افسانے کی شکل میں کبھی ناول کی، کبھی ڈاکومینٹری فلم بنا کر، کبھی دوسروں کی فلموں کی کہانی یا ڈائیلاگ لکھ کر، کبھی کبھی خود اپنی فلم ڈائرکٹ کر کے ... اور جو کچھ مجھے کہنا ہے وہ صرف یہی ہے کہ انسان کی اندرونی زندگی، اس کے ذاتی نفسیاتی مسائل اور اس کی بیرونی، سماجی اور اقتصادی زندگی میں ایک گہرا تعلق اور رشتہ ہے۔ جو کچھ دنیا میں اس کے اپنے ملک اور اس کے اپنے سماج میں ہوتا ہے اس کا اثر اس کے اپنے کردار اور افعال پر پڑتا ہے، جیسے جیسے دنیا، سماج، ملک کا اقتصادی، سیاسی اور سماجی نظام بدلتا جاتا ہے اسی طرح انسان بھی بدلتے رہتے ہیں۔"

اپنے اس مشن میں وہ عمر بھر اس قدر جوش اور لگن وہی سے مصروف رہے کہ اپنے آپ کو آخر تک بوڑھا ماننے پر تیار نہ تھے اور اس بات کا وہ اپنی خود نوشت سوانح میں جا بجا ذکر کرتے ہیں،

مثال کے طور پر وہ ایک جگہ یوں لکھتے ہیں:

"میں نہیں جانتا کہ یہ فخر کی بات ہے یا شرم کی، لیکن ہے یہی کہ میں ایک قسم کا پیٹر پان (PETER PAN) ہوں، وہ لڑکا کہ جس نے بڑا ہونے سے انکار کر دیا تھا"۔

ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں:

"میں اب بھی چلتی ٹرینوں اور بسوں سے کودنا پسند کرتا ہوں۔"

ایک دوسری جگہ وہ اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ دکہ بعض دیگر پیشوں کی مانند) صحافت بھی نوجوانوں کا پیشہ ہے اس لیے کہ صحافی جن حالات میں کام کرتا ہے اور جن حالات سے دوچار ہوتا ہے وہ انتہائی ہیجانِ نفس کا باعث ہوتے ہیں، وہ ہر آن مضطرب اور متلاشی رہتا ہے، اس کی زندگی ہر لمحہ خطرات سے گھری رہتی ہے اور ان کا مقابلہ کرنے بلکہ ان خطرات پر خود حملہ کرنے کے لیے بھی اس کا نوجوان رہنا ضروری ہے۔ اسی تمام بھاگ دوڑ میں اسے بوڑھا ہونے کا موقع ہی کہاں ملتا ہے۔

یہی معاملہ خواجہ احمد عباس کا بھی تھا جو آخر دم تک ایک مجاہد کی طرح میدانِ صحافت میں ڈٹے رہے اور ژاں پال سارتر کے لفظوں میں ادب میں زندگی کو آئینہ دکھا کر انقلاب لانے کا کام کرتے رہے، سماجی حقیقتوں کا انکشاف اور ان کی پردہ دری کرتے رہے۔

افسوس کہ میدانِ صحافت کا یہ بوڑھا مردِ مجاہد جس نے بوڑھا ہونے سے صاف انکار کر دیا تھا اپنی "جوانی" میں ہی اس دنیا سے چلا گیا — ہاں جوانی میں، اس لیے کہ اپنے عمل اور فکر دونوں اعتبار سے وہ جوان تھا۔ معلوم نہیں اس کے جانے سے جو خلا پیدا ہو گیا ہے وہ کب تک بھر پائے گا' اور بھرے گا بھی کہ نہیں!

Regd. No D-(S E)-108 Vol. 84 No. 7 July 1987

THE MONTHLY JAMIA, New Delhi-110025

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

قیمت: فی شمارہ
دو روپے

جامعہ

جلد ۸۴ | بابت ماہ اگست ۱۹۸۷ء | شمارہ ۸

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

پہلے جب کبھی فرقہ وارانہ فسادات ہوتے تھے تو کسی وقتی جذباتی واقعے سے متاثر ہوکر دو فرقے کے کچھ لوگ باہم لڑ بیٹھتے تھے، ایک دوسرے کی جان و مال کو تھوڑا بہت نقصان پہونچاتے تھے، اور پھر لا اینڈ آرڈر کی مشینری اُن پر اسی دن یا زیادہ سے دو تین دن میں قابو پا لیتی تھی، اور پھر دونوں فرقوں کے لوگ باہم مل جل کر زندگی کے کاروبار میں لگ جاتے تھے کہ درحقیقت قدرت کے مخفی ہاتھوں نے ساتھ ساتھ رہنا ان کا مقدر بنا دیا ہے، یہ جو لوگ فرقہ وارانہ بنیادوں پر ایک دوسرے کا ناحق خون بہاتے ہیں، تو گویا وہ تقدیر الٰہی سے جنگ کرتے ہیں، اور اس طرح وہ نہ صرف اپنا، اپنی سماج اور اپنے ملک کا امن غارت کرتے ہیں بلکہ اپنے قلب کو بھی سیاہ کرتے ہیں۔

لیکن اب فرقہ وارانہ فساد منصوبہ بند طریقے پر ہوتے ہیں، شروع ہوتے ہیں تو ہفتوں ان کا سلسلہ چلتا ہے، اور لا اینڈ آرڈر کی مشینری کے کچھ کل پرزے بھی کہیں کہیں اس میں ملوث نظر آتے ہیں، اب تو صورت یہ ہوگئی ہے کہ فرقہ وارانہ فساد جو شہروں اور بڑے قصبوں میں ہوا کرتے تھے، گاؤں کی پُرامن فضا کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیتے ہیں، اور مختلف فرقوں کی صدیوں کی دوستی، مل جل کر زندگی بسر کرنے کی شریفانہ روایت، اور بھائی چارہ کے جذبے کو ختم کرتے دکھائی پڑتے ہیں، فساد ایک جگہ پر کیا جاتا ہے، لیکن منصوبہ بندی اس طرح کی جاتی ہے کہ دور دور تک کے دیہی و شہری علاقوں پر ہفتوں خوف و ہراس اور ایک دوسرے سے متعلق بے اعتباری کی فضا طاری رہتی ہے، اور ہندو، مسلمان، سکھ سب ایک

دوسرے کو دوستی اور محبت کی نظر سے نہیں، بلکہ عداوت و نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کوئی کسی کو انسان نہیں سمجھتا، عام طور پر یہ سمجھنے لگے ہیں کہ اس سرزمین پر ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی بستے ہیں، انسان نہیں بستے، اور چلیے تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ اس دنیا میں صرف ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی وغیرہ ہی بستے ہیں، تو یہ کس مذہب یا قانونِ اخلاق نے کہا ہے کہ یہ ہندو، مسلمان اور سکھ، عیسائی وغیرہ امن و محبت سے نہ رہیں، ایک دوسرے کے دشمن بن کر رہیں۔

میرٹھ میں اپریل میں جو فرقہ وارانہ فساد شروع ہوا تھا، اور جو آگ لگی تھی اس کا دھواں ابھی تک اٹھ رہا ہے، اور کسی کسی دن اس کی چنگاری پھر بھڑک اٹھتی ہے، یہ سلسلہ جاری ہے، ایسے فساد منصوبہ بند طریقے پر شروع ہوتے ہیں اور فسادی ایک خاص مقصد اور ایک خاص نہج پر انھیں جاری رکھتے ہیں۔ کم و بیش شہر دہلی کے پرانے علاقے میں بھی یہی صورتِ حال پیدا ہو چلی ہے، کچھ لوگ ہیں جو شاید اپنے سیاسی مقاصد کے لیے چاہتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تناؤ کی صورت قائم رہے، اور راجدھانی میں منافرت اور افراتفری کی فضا رہے گی تو اس سے پورا ملک متاثر ہوگا اور ان کے اس گھناؤنے مقصد کو تقویت ملے گی۔ اب ایسا بھی نہیں کہ انتظامیہ کو جس کے پاس انٹیلی جنس، مطلع ہونے اور باخبر رہنے کے وسائل بے پناہ ہیں، اس کی خبر نہ ہو کہ کنٹرول اور لا اینڈ آرڈر قائم رکھنے کی ذمہ دار ایجنسیوں وغیرہ میں ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا ہے جس کی وطن دشمن سیاسی فرقہ واریت کے ان عناصر سے گہری ساز باز ہے جو ملک میں جمہوریت اور سیکولرزم کو ختم کر کے ایک خاص طرز کا راج قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہ عناصر پہلے بھی تھے لیکن ایسے مضبوط اور منظم کبھی نہ تھے اور جمہوری اداروں کی عمارت جن بنیادوں پر اٹھ رہی تھی وہ ان سے بہت مضبوط تھیں، خیال تھا کہ ملک کے ترقیاتی منصوبوں کے نتائج سامنے آئیں گے تو فرقہ واریت اور علاقائیت وغیرہ پر مبنی چھوٹی چھوٹی وفاداریاں خود بخود کمزور ہو کر ختم ہو جائیں گی، اور ملک و اہلِ ملک کے سامنے بڑے قومی اور عالمی مقاصد ہوں گے۔ لیکن یہ سب باتیں خواب و خیال ثابت ہوتی نظر آتی ہیں،

ہمیں یاد پڑتا ہے کہ ملک میں بڑھتی ہوئی فرقہ واریت کی طرف توجہ دلانے پر جو رفتہ رفتہ منصوبہ بند شکل وصورت اختیار کی جارہی تھی، ہماری سابق وزیر اعظم مسنر اندرا گاندھی نے پارلیمنٹ کے ایک ممبر سے کہا تھا کہ ملک میں تعلیم کی اشاعت کے ساتھ فرقہ واریت کمزور ہوتی جائے گی اور بالآخر ختم ہوجائے گی، اس وقت معاً دو خیال ہمارے ذہن میں آئے تھے، ایک یہ کہ کاش ہمیں یہ خبر ہوتی کہ قوم کے بچے اور نوجوان، اسکولوں اور اسکولوں کے باہر گھروں، محلوں، میدانوں اور پارکوں میں کس قسم کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ اور یہ کہ بالآخر اس تعلیم کے کیا نتیجے نکلیں گے، دوسرے یہ کہ کیا اس صدی کے تیسرے دہے میں جرمنی اور اٹلی میں تعلیم نہ تھی؟ اور آج خود ہمارے ملک میں؟ افسوس ہے کہ تعلیم یافتہ طبقے ہی کی خاصی بڑی تعداد میں فرقہ واریت، تعصب وتنگ نظری اور ظلمت پسندی نے گھر کر لیا ہے۔ تعلیم ایسی اور تعلیم یافتہ حضرات کا انحطاط اگر ایسا ہو، تو پھر ملک کے مستقبل کا رنگ کیا ہوگا؟

ملک نے کانگرس کے جھنڈے تلے آزادی حاصل کی۔ اسی کے مقتدر رہنماؤں نے ہمیں جمہوری دستور تیار کر کے دیا، اسی نے آزادی کو باقی رکھنے، اور ہر روز آزادی کی نت نئی برکتوں سے مستفید ہونے کے لیے جمہوری اداروں کی بنیاد رکھی اور سیکولرجمہوریت کی ایک عمارت تعمیر کی، اسی کی حکومتوں نے تعمیری منصوبے بنائے اور ان کے نفاذ کے لیے کوششیں کیں، ملک نے معاشی وسیاسی طور پر ترقی کی، دنیا میں اس کا نام اونچا ہوا۔ بین الاقوامی اداروں اور انجمنوں نے اہم معاملات میں اس سے قیادت کی امیدیں قائم کیں۔ لیکن پھر رفتہ رفتہ امید کی یہ صورتِ حال ناامیدی کی کیفیت میں بدلنی شروع ہوئی اور آج کانگرس اور کانگرس حکومتوں کا جو حال ہے، وہ ہمارے سامنے ہے۔ کانگرس ملک کی سب سے بڑی جماعت پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے، لیکن پہلے عوام سے اس کا جو گہرا ربط تھا، وہ بہت کمزور ہوگیا ہے، پہلے اس کی جمہوری روح میں ایک نشاط کی کیفیت تھی، اب یہ روح مضمحل ہوگئی ہے، اور اس کا اضمحلال درحقیقت ملک کا

اضمحلال، اور اس کے جمہوری مزاج کا زوال، ملک میں جمہوریت کا زوال ہے۔ کانگرس دوسری سیاسی جماعتوں کے مقابلے میں اب بھی خاصی مضبوط ہے، اور صحیح معنوں میں اس کی مستحکم کل ہند حیثیت مستند اور مسلّم ہے، لیکن اس سب کے باوجود اس وقت کانگرس والوں کے آپس کے اختلافات کچھ ایسے بھونڈے طریقے سے اُبھر کر عوام کے سامنے آ رہے ہیں کہ اس جماعت کی صحت و سلامتی پر شبہ ہونے لگا ہے، اور شبہ کیا بلکہ یقین ہو چلا ہے کہ اندر سے کانگرس کمزور اور کھوکھلی ہوتی جا رہی ہے، اس کی قیادت میں ملک میں پبلک لائف کا جو ایک اونچا معیار قائم ہو گیا تھا، وہ اب دور دور تک عموماً نظر نہیں آتا۔ ملک کی سب سے بڑی سیاسی جماعت کا جس کی ایک عظیم اور تابناک تاریخ ہے، جب یہ حال ہو تو حالات کی تاریکیاں اور دبیز ہوتی محسوس ہوتی ہیں۔ بس اگر کچھ امید بندھتی ہے، اور واقعی بندھتی ہے، تو اس ہدایت سے کہ اللہ کی رحمتوں سے مایوس نہیں ہونا چاہیے، اس خیال سے کہ بنیادی طور پر فطرتِ انسانی نیک ہے، اور اس بات سے کہ ابھی ملک میں اور خود کانگرس میں ایسے اور اچھے لوگ موجود ہیں جنھیں زیاں اور زیاں کاری کا احساس ہے، اس تاریخی سیاسی جماعت میں دو گروہوں نے آپس کے اختلافات اور باہمی آویزش کو جو بڑی حد تک خود غرضیوں پر مبنی ہیں، حق و باطل کی جنگ قرار دے دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا اصل فیصلہ عام جنتا کو کرنا ہے، اور وہ اس طرح کہ عام جمہوری اقدار اور جمہوری اصول و طریقۂ کار کا لحاظ کرتے ہوئے وسط مدتی انتخابات کے ذریعہ ملک کے عوام کو اس کا موقع دینا چاہیے کہ وہ آخری فیصلہ کریں۔ ہمارا خیال ہے کہ کانگرس نے اگر عوام پر اعتماد کیا تو عوام بھی اسی کو اپنے اعتماد کا مستحق قرار دیں گے۔

محمد فیضان بیگ

عربی ناول نگاری
ایک عمومی جائزہ

(۲)

اس دور کے ناولوں کو ہم (ان میں کسی ایک خاص رنگ کے غلبہ کی بنیاد پر) رومانی، واقعاتی اور تاریخی ناولوں کے تین ابواب میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۲۵)

۱- رومانی محمد حسین ہیکل کا ناول زینب جس کا ہم تذکرہ کر چکے ہیں اور جو ۱۹۲۹ء میں دوبارہ شائع ہوا، ایک رومانی ہی ناول تھا۔ ابراہیم عبدالقادر المازنی کا ابراہیم الکاتب ۱۹۳۱ء میں منظر عام پر آتا ہے (۲۶)، مازنی نے بھی گو روزمرہ کی زندگی ہی کو موضوع بنایا ہے لیکن انھوں نے سماجی تجزیہ کے بجائے، اپنے کرداروں اور حقائق کے نفسیاتی تجزیہ پر زیادہ زور دیا، اور مغرب کے نفسیاتی ناول نگاروں کی پیروی کی کوشش کی ہے۔

اس باب میں محمود تیمور، عیسیٰ عبید اور طاہر لاشین کا تذکرہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ محمود تیمور نے ۱۹۲۸ء میں رجب آفندی اور پھر ۱۹۳۴ء میں الاطلال شائع کی۔ اس سے قبل عیسیٰ عبید کی ثریا ۱۹۲۲ء میں شائع ہو چکی تھی۔ گویہ تینوں ادیب افسانہ نگاری کے میدان میں زیادہ مشہور ہیں اور تیمور اور عیسیٰ عبید کے یہ ناول افسانوی کے مجموعوں کے ساتھ ہی شائع ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی بنیاد کسی خاص موقف یا مخصوص احساس پر نہیں۔ دوسرے ان کی ضخامت کو دیکھتے ہوئے بھی ہم ان کو افسانہ نہ مان کر ناول ہی کہیں گے (۲۷) ان ناولوں میں سماج کے صرف خارجی مظاہر کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ اپنے معاشرے کے بارے میں ایک عمیق احساس کی کمی ہم کو صاف طور

جناب محمد فیضان بیگ۔ ریسرچ اسکالر (عربی)، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

سے محسوس ہوتی ہے۔ کردار رجب آفندی اور ثریا میں عام معاشرہ کے ہیں اور الاطلال میں ماحول و کردار سب اونچے طبقہ کے ہیں۔ کرداروں کے گہرے نفسیاتی تجزیہ پر ان کی زیادہ توجہ ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے ان کو رومانی ناولوں کے خانہ میں رکھا ہے۔ طاہر لاشین کی حواء بلا آدم کو ۱۹۳۴ء میں علیحدہ ناول کی شکل میں شائع ہو گئی تھی لیکن طاہر لاشین کی افسانہ نگاری میں زیادہ شہرت ہونے کی وجہ سے ان کا یہ ناول ناقدین کی نظروں میں نہ آسکا ورنہ جدید فنی خصوصیات کے لحاظ سے یہ کافی نکھرا ہوا ہے۔ ناول میں طاہر لاشین نے متوسط طبقہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کے مسائل اور یاس و امیدی کو موضوع بنایا ہے۔ ۱۹۳۰ء میں انھوں نے دستوویسکی کے ناول کا الذل والاجرام کے نام سے ترجمہ کیا تھا، اس کا اثر بھی ان کے اس ناول میں محسوس ہوتا ہے۔ (۲۸)

۱۹۳۹ء میں محمود تیمور کا ایک اور ناول نداء المجهول شائع ہوا۔ کہانی کا ماحول لبنان ہے۔ شرفیت کی روح سارے قصہ پر حاوی ہے۔ ماحول، کردار اور جذبات کا واقعاتی تجزیہ کیا گیا ہے (۲۹)

جنگ عظیم ثانی کے بعد طٰہٰ حسین بھی ناول نگاری کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس باب میں ان کے دعاء الکروان مطبوعہ ۱۹۴۲ء کا ذکر کیا جا سکتا ہے (۳۰) جس میں مصر کے کسانوں مزدوروں اور ملازم پیشہ لوگوں کے مختلف طبقوں اور تعلیم و تربیت کے مسائل کے ذکر کے ساتھ ساتھ بنیادی عورت پنیم اور غنس زدہ جماعت کے درمیان ہونے والی رسہ کشی کو دکھایا گیا ہے (۳۱)

اس صدی کی چوتھی دہائی کے آخر اور پانچویں دہائی کے شروع میں رومانی رجحان کو کافی وسعت حاصل ہوئی ہے۔ اس زمانہ میں شائع ہونے والے رومانی ناولوں میں یوسف السباعی کے انی راحلة ۱۹۵۰ء، اور محمود عبدالحلیم عبداللہ کے شمس الخریف ۱۹۵۲ء کا بطور نمونہ تذکرہ کر سکتے ہیں۔

عمومی طور پر جائزہ لینے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دور کے شروع میں لکھے جانے والے رومانی ناولوں کا معیار بعد کے ناولوں سے نسبتاً بلند تر ہے تاہم رومانی ناول

میں پائے جانے والے عام نقائص سے یہ ناول بھی خالی نہیں ہیں۔ دوسرے عام سماجی حالات کی جھلک بھی ہم کو سب ہی ناولوں میں ملتی ہے۔ سوائے ابراهیم الکاتب اور نداء المجہول کے، سبھی ناولوں کا ماحول وہی ہے۔ اسی لیے شوقی ضیف نے ان تمام ناولوں کو رومانی ناولوں کا نام نہ دے کر، "تجزیاتی ناول" اور "آپ بیتی کے ناول" دو قسموں میں تقسیم کیا ہے (۳۲)۔ ان ناولوں میں پیش کیے جانے والے اکثر کردار بھی ابدی نہ بن سکے۔ صرف حامد (زینب) اور ابراہیم (ابراهیم الکاتب) دو کردار ایسے ضرور ہیں جو قاری کے ذہن میں محفوظ رہ جاتے ہیں۔ ۱۹۵۲ء کے بعد کے رومانی ناولوں میں انقلاب کا اثر ہے اور محبت کے قصوں کے ساتھ ساتھ سیاسی واقعات پر تبصرہ بھی ملتا ہے۔

: سباعی۔ احسان) (۳۳)

تاریخی — اس دور کے ناولوں کا دوسرا اہم دھارا تاریخی ناولوں کا ہے۔ عربی میں تاریخی ناولوں کی بنیاد تو جورجی زیدان نے اسلامی تاریخی ناولوں کے بعد ہی پڑ گئی تھی تاہم اس دور میں چند عوامل کی بنا پر تاریخی ناولوں کے رجحان کو حیات نو نصیب ہو گئی۔

مصر کی عرب قومیت کی تحریک کو مصری قومیت میں بدلنے کی کوششیں کافی پہلے شروع ہو چکی تھیں۔ اس سلسلہ میں مصر کی عظمت کے ڈانڈے قدیم فرعونی تاریخ سے ملانے کا کام ... اور سلامہ موسیٰ اور دوسرے بہت سے ادیب کر رہے تھے۔ ادھر ۱۹۲۲ء میں آثار قدیمہ کی ... کے دوران فرعونی دور کے زبردست نشانات کے انکشاف نے اس رجحان کو مزید قوت ... اس مکتب فکر کا اثر ہم کو اس دور کے شعراء وادباء کی بہت سی تخلیقات میں ملتا ... فرعونی تاریخ پر بہت سے ناول اس دور میں وجود میں آئے۔

عمومی طور پر فرعونی تاریخ کے احیاء کی کوشش بہت زیادہ کامیاب نہ ہو سکی۔ کچھ تو اس ... عمل میں، کچھ جورجی زیدان کے اتباع میں، اسلامی عربی تاریخی ناولوں کی بھی ایک ... تعداد سامنے آئی۔ عرب قومیت کے احیاء کی تحریک اور پھر ۱۹۴۵ء میں عرب لیگ کے ... سے بھی اس رجحان کو بہت بڑھا دیا۔

... محمد فرید ابو حدید کی ابنۃ الملوک ۱۹۲۶ء میں ہی سامنے آچکی تھی۔ اس کے بعد ایام ... کے عرب کرداروں ہی کو لے کر انھوں نے کئی اور ناول پیش کیے۔ ۱۹۳۹ء میں

محلحل سید (ابعۃ، ۱۹۴۰ء میں الملک الضلیل، ۱۹۴۱ء میں ذنوبیا، پھر ۱۹۴۶ء میں ابو الفوارس عنترۃ اور آخر میں ۱۹۵۱ء میں الوعاء المرمری عربی کے بہت ہی عمدہ تاریخی ناولوں میں شمار ہوتے ہیں۔ (ابوحدید کا ۱۹۴۵ء میں شائع ہونے والا ناول انا الشعب البتہ واقعاتی سماجی ناول ہے) انھوں نے اپنی تخلیقات کے ذریعہ عربی کے تاریخی ناولوں کو فنی پختگی کی چوٹی پر پہنچا دیا۔ بستہ پلاٹ کے علاوہ کرداروں کی دنیا کا گہرا مطالعہ ان کے خاص وصف ہیں۔ اس سلسلہ میں محمد سعید العریان کا علی باب زویلۃ (۱۹۴۷ء) اور علی احمد باکثیر کا الثائر الاحمر (۱۹۴۹ء) بھی قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ علی الجارم کے عرب شعراء مثلاً متنبی، ولید وغیرہ پر مبنی ناولوں کا تذکرہ بھی اس ضمن میں ضروری ہے جن میں الشاعر الطموح اور خاتمۃ المطاف (۱۹۴۷ء) مرح الولید (۱۹۴۸ء)، اور پھر سیدات القصور (۱۹۴۹ء) شامل ہیں۔

فرعونی تاریخ پر مبنی ناولوں میں خاص طور پر نجیب محفوظ کے تینوں تاریخی ناول عبث الاقدار (۱۹۳۹ء) رادوبیس (۱۹۴۳ء)، اور پھر کفاح طیبۃ (۱۹۴۴ء) بہت اہم ہیں۔ اس کے علاوہ محمد عوض محمد کا سنوحی اور عادل کامل کا ملک من شعاع بھی قابلِ ذکر ہیں۔

۵۲ء کے انقلاب سے پہلے شائع ہونے والے تاریخی ناولوں میں ہی علی احمد باکثیر کے سیرۃ شجاع اور السحار کے قلعۃ الابطال کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔

۵۲ء کے آتے آتے فرعونی تاریخی ناولوں کا یہ رجحان ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ تو یہ ناول نگار اب سماجی ناولوں کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور کچھ عرب لیگ کے قیام اور انقلاب کے اثرات بھی اس میں کام کرتے ہیں۔

مجموعی طور پر، تاریخی ناولوں میں بعد کے دور کے ابوحدید وغیرہ کے ناول زیادہ جاندار ہیں۔ تاریخی ناول چاہے اسلامی عرب تاریخ پر ہوں یا فرعونی، عظمت رفتہ کے گن گانا، اور دورِ حاضر کے واقعاتی سماج سے ان کی چشم پوشی ان کی مشترکہ خصوصیت ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان میں سے اکثر ناولوں کا مرکزی فکر، اگر دیکھا جائے تو بالواسطہ طور سے، معاصر سماجی حالات پر اظہارِ خیال رہی ہے۔ ان میں سے زیادہ تر میں صرف تاریخی واقعات

کو جمع کر کے پیش کر دیا گیا ہے ملك من شعاع اور الوعاء المرمری میں کرداروں کا نفسیاتی تجزیہ بھی نظر آتا ہے۔ صرف نجیب محفوظ کا کفاح طیبہ ایسا ہے جس میں تاریخ اور نفسیات کا متوازن تناسب ہم کو ملتا ہے (۳۵)

۱۹۵۱ء میں محمد فرید ابوحدید کے الوعاء المرمری کے بعد عربی ناولوں کا یہ رجحان زوال پذیر ہو گیا۔

۲۔ واقعاتی

یہ اس دور کا سب سے زیادہ طاقتور اور اہم ترین رجحان تھا۔ یہ واقعاتی رجحان جو دوسری اور تیسری دہائی کے قومی تحریک کے ماحول میں نمودار ہوا تھا بہت مقبول عام ہوا اور اس میں وہ شاہکار تخلیقات پیش کی گئیں جن کی بنیاد پر عربی کا افسانوی ادب دوسرے کسی بھی ترقی یافتہ ادب کی ہمسری کرنے کے قابل ہو گیا

لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر، مکتبۃ الھلال، اور دار المعارف جیسے مکتبات، پھر تھیٹر اور اس کے بعد سینما نے ناول کی نشر و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد ساری دنیا میں موجودہ معاشرتی ڈھانچے سے بیزاری، سوشلزم جیسی عوامی تحریکوں کے فروغ اور سماجی حقیقت نگاری (خصوصاً روسی ادیبوں کی) کے اثرات سے واقعاتی تو کیا، رومانی اور تاریخی ناول بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ یہ اثرات ان ناولوں کے مطالعہ کے دوران نہایت واضح طور سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔

یوں تو اس صدی کے شروع ہی میں عیسیٰ عبید جیسے ادیبوں نے غیر حقیقی وغیر واقعاتی رجحانات پر تنقید کرنا شروع کر دی تھی (۳۶) اور سماجی افسانوں کے کئی بہترین نمونے بھی شائع ہو چکے تھے لیکن باقاعدہ طور پر سماجی حقیقت نگاری کا آغاز، ہم کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۳۳ء میں توفیق الحکیم کے ناول عودۃ الروح سے ہوا۔ یہ پہلا ناول تھا جو ہر طرح سے کسی بھی یوروپی تخلیق سے آنکھیں ملا کر بات کر سکتا تھا۔ توفیق کا دوسرا ناول ۱۹۳۷ء میں یومیات نائب فی الارياف کے نام سے شائع ہوا عودۃ الروح میں بھی انھوں نے اپنے ذاتی تجربات ہی کو بنیاد بنایا ہے دو حصوں پر مشتمل اس ناول میں ماحول ۱۹۱۹ء کے انقلاب سے ذرا پہلے کا ہے اور پھر دوسرے حصہ میں خود انقلاب برپا ہوتے دکھایا گیا ہے۔ فرعونی روح کی جھلک بھی واضح طور سے ہم کو

اس میں ملتی ہے یومیات نائب فی الاریاف میں مصری دیہات اوراس میں پھیلی ہوئی جہالت وتوہم پرستی کی بڑی سچی اور واقعاتی تصویرکشی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں ان ہی کی عصفور من الشرق اور پھر ۱۹۴۰ء میں حمار الحکیم منظرعام پرآتی ہیں۔ وحدت حادثہ میں کچھ کمی کے باوجود پرانی قدروں اور اخلاقیات کی بہترین نمایندگی ہے۔ ۱۹۴۴ء میں ان کا ناول الرباط المقدس شائع ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ ڈراما نگاری کی طرف متوجہ ہوجاتے ہیں۔ (۳۷)

سماجی ناولوں کے اس عام رجحان نے عقاد اور طٰہٰ حسین جیسے ادیبوں اور ناقدوں کو بھی اپنی طرف متوجہ کرلیا۔ ۱۹۳۸ء میں عقاد کی سارۃ منظرعام پرآتی ہے (۳۸) گرچہ ان کا منطقی اسلوب اور استدلالی طرزِ تحریر اس میں بھی غالب ہے۔ طٰہٰ حسین کی شجرۃ البؤس (۱۹۴۴ء) (۳۹) میں مصر کے غریب طبقہ کے ایک خاندان کی تین پیڑھیوں پر بدلتے ہوئے حالات اور افکار و اقدار کا اثر کافی خوب صورت انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ ماحول ۱۹ ویں صدی کے اواخر اور ۲۰ ویں صدی کے شروع کے ایک مذہبی گھرانے کا ہے۔ اسی کے ساتھ عام غریب خاندان کی خستہ حالی کی بھی تصویرکشی کی گئی ہے (۴۰) عربی میں روایۃ اجیال Novels of Generation کی یہ پہلی کوشش تھی جس کی کامل ترین شکل ہم کو نجیب محفوظ کی ثلاثیہ میں نظر آتی ہے (۴۱)

محمود تیمور نے جو اپنی سماجی حقیقت نگاری میں فرانسیسی اور روسی ادیبوں سے متاثر تھے اور اس سلسلے میں ان کے افسانوں کے کئی مجموعے بھی شائع ہوچکے تھے، اس میدان میں کئی ناول بھی پیش کیے کالیو باترا فی خان الخلیلی (۱۹۴۶ء) گو بنیادی طور پر ایک خیالی قصہ ہے مگر اس میں عام انسانی سماج کی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مزاح کا عنصر سارے قصہ میں جاری و ساری ہے۔ سلوی فی مھب الریح (۱۹۴۴ء) ایک ایسی لڑکی کا قصہ ہے جس کو اپنی معاشی مجبوریوں کی وجہ سے غلط راہوں پر چلنا پڑتا ہے۔ اونچے طبقہ کی طرز زندگی کا بھی واقعاتی تجزیہ کیا گیا ہے (۴۲)

جنگ عظیم دوم کے بعد مطلع ادب پر تین نئے تارے نمودار ہوتے ہیں۔ وہ ہیں عادل کامل، نجیب محفوظ اور عبدالحمید جودۃ السحار۔ ۱۹۴۴ء میں عادل کامل نے ملیم الاکبر لکھ کر ادبی اکادمی کو انعام کے لیے پیش کیا تھا لیکن اکادمی نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا۔ اس کے بعد عادل کامل ناول نگاری سے بیزار ہوگئے۔ ملیم الاکبر دیکھنے سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ عادل کامل

کی صلاحیتوں کو اگر ابھرنے کا موقع ملتا تو وہ ایک معیاری ناول نگار ہو سکتے تھے۔ رہا یہ سوال کہ آیا عادل کے اس ناول کا اثر نجیب پر بھی پڑا ؟ تو اس سے ایک دم انکار کرنا مشکل ہے۔ دونوں ہی ناول نگار دوست تھے۔ دونوں کا ادبی ماحول ایک تھا، انگریزی ادب و تہذیب سے بھی دونوں ہی متاثر تھے، سماج کی ناانصافیوں اور ظلم و ستم کے خلاف آواز اٹھانا دونوں ہی کا نصب العین تھا، اس لیے اگر نجیب نے کامل کا اثر قبول کیا ہو تو یہ بات کچھ بعید از قیاس نہیں ہے، تاہم نجیب کی فنکارانہ صلاحیتیں عادل کامل سے بہت آگے ہیں۔ رہے سحار تو ان کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے نجیب کے ناولوں کی طباعت و اشاعت کا کام سنبھالا ورنہ ناول نگاری میں ان کا درجہ ان دونوں ہی سے کم ہے۔ ۱۹۴۳ء میں فرعونی تاریخ پر ان کا ایک ناول احموس شائع ہوا تھا پھر یہ حقیقت نگاری کی طرف متوجہ ہوئے۔ ۱۹۴۸ء میں فی قافلۃ الزمان پیش کی جو عربی میں روایتہ اجیال کی دوسری مثال ہے۔ پھر ۱۹۵۲ء میں ان کی الشارع الجدید ہمارے سامنے آتی ہے۔ فنی اعتبار سے ان کے ناول کچھ بہت زیادہ گراں قدر نہیں ہیں، کردار بھی بہت حد تک غیر واضح ہیں اور صرف واقعات کو اکٹھا کر کے پیش کر دیا گیا ہے۔[۴۳]

اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ اس دور کے بہترین سماجی ناول نگار نجیب محفوظ ہیں۔ ان سے عربی ناول نگاری کا ایک بالکل نیا عہد شروع ہوا ہے۔ ناول نگاری کے فن کو انھوں نے کمال کی چوٹیوں پر پہنچا دیا۔ اپنے ناولوں میں نجیب نہ تو مرکزی خیال سے ادھر ادھر بھٹکتے ہیں، نہ ہم کو ان میں بعید از قیاس اتفاقات ملتے ہیں، نہ یہ کوئی براہِ راست نتیجہ پیش کرتے ہیں نہ ان کے پلاٹوں اور کرداروں میں عدم تناسب و عدم توازن ملتا ہے۔ ماحول اور کردار بالکل جیتے جاگتے اور بہت جاندار ہوتے ہیں، اس سب کے علاوہ، دوسرے بہت سے اہم ناول نگاروں اور افسانہ نگاروں کے برخلاف، نجیب فصیح زبان استعمال کرنے کے سلسلہ میں نہایت محتاط ہیں۔

ویسے تو نجیب کے سماجی رجحان کی جھلک ان کے تاریخی ناولوں ہی سے نظر آنی شروع ہو گئی تھی بلکہ اس سے بھی پہلے ۱۹۳۸ء میں ھمس الجنون میں شائع ہونے والے ان کے کہانیوں کے مجموعے میں بھی یہ رجحان کافی واضح ہے۔ لیکن باقاعدہ طور پر یہ سماجی حقیقت نگاری

کی طرف یہ بعد میں متوجہ ہوئے۔ ان کا پہلا سماجی ناول القاھرۃ الجدیدۃ کے نام سے ۱۹۴۵ء میں منظرِ عام پر آیا۔ اس کے بعد ۱۹۴۹ء تک ان کے چار مزید سماجی ناول خان الخلیلی (۱۹۴۶ء) زقاق المدق (۱۹۴۸ء) السراب (۱۹۴۸ء) بدایہ و نھایۃ (۱۹۴۹ء) بھی شائع ہوئے اس کے بعد نجیب نے اپنے تین شاہ کار ناولوں کا مجموعہ ثلاثیہ پیش کیا۔ گو یہ ناول سب ۱۹۵۲ کے فوجی انقلاب کے بعد شائع ہوئے لیکن یہ کیوں کہ پہلے ہی لکھ لیے گئے تھے ان کا تذکرہ بھی یہیں مناسب ہے بین القصرین (۱۹۵۶ء) قصر الشوق (۱۹۵۷ء) السکریۃ (۱۹۵۷ء) میں سماجی حقیقت نگاری کا رجحان اپنے عروج پر نظر آتا ہے۔ ان تمام ہی ناولوں میں بالزیک اور ڈکنز کے طرز پر۔ نجیب نے قاہرہ کے غریب محلوں اور ان میں رہنے والے نچلے اور متوسط طبقوں کی زندگی، ان کے مسائل ان کی نفسیات و جذبات کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ ان کی معاشی زبوں حالی، مجبوریوں اور اخلاقی خرابیوں کی بہت حقیقت پسندانہ عکاسی ان ناولوں میں ملتی ہے۔ اس کے بعد نجیب کے جو ناول سامنے آئے وہ بھی واقعاتی ہیں لیکن ان کو مندرجہ بالا ناولوں کی طرح Novels of life کہنے کے بجائے Novels of ideas کہنا زیادہ درست ہو گا۔ (۴۴)

مجموعی طور پر جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، یہ رجحان سب سے زیادہ مقبولِ عام رہا اس رجحان سے تعلق رکھنے والے سبھی ادیبوں نے سماج کی برائیوں پر تنقید کو اپنا مقصد بنایا لیکن انداز سبھی کا مختلف ہے۔ مثال کے طور پر طٰہٰ حسین اور توفیق الحکیم معاشرہ کے کسی خاص پہلو پر روشنی ڈال کر ایک خاص معاشرتی مرض کی نشان دہی کرتے ہیں جیسے عودۃ الروح میں خرافاتی عقائد اور یومیات نائب فی الاریاف میں Napolean Code (زمینوں وزراعت سے متعلق قوانین) کو موضوع بنایا گیا ہے جب کہ شجرۃ البؤس میں طٰہٰ حسین کا مقصد معاشرہ کی اس رسم پر تنقید کرنا ہے کہ عورت کو اپنے رفیقِ حیات کا انتخاب کرنے کی آزادی کیوں نہیں دی جاتی۔ البتہ نجیب کے یہاں ہم کو ایسی ہمہ گیری ملتی ہے کہ سماجی ڈھانچے میں بھرپور بنیادی انقلاب کے علاوہ ان معاشرتی خرابیوں کا کوئی حل نظر نہیں آتا۔ عادل کامل کے یہاں بھی ہم کو یہ عنصر کسی حد ملتا ہے لیکن وہ نجیب کے ہم پلہ نہیں ہو پاتے۔ جب کہ عقاد

اور تیمور کے یہاں سماجی تنقید بالکل ملتی ہی نہیں۔

واقعاتی ناولوں میں، خصوصاً نجیب کے، ہم کو بہترین اور بھرپور متنوع کردار ملتے ہیں۔ واقعاتی ناولوں میں "رواية الاجيال" کی روایت شجرة البؤس اور پھر فی تامل الزمان سے ہوتی ہوئی نجیب کی ثلاثیہ میں اپنے کمال پر پہنچ جاتی ہیں۔ اسی طرح "Stream of Consciousness" (تيار الوعي) جس کی کچھ جھلک ہم کو ملک من شعاع میں بھی ملتی ہے، ثلاثیہ میں آکر فن کارانہ پختگی حاصل کر لیتی ہے۔ (۴۵)

آج کے عربی ناول میں سماجی واقعاتی رجحان ہی سب سے زیادہ غالب ہے۔ مصر ۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کو سوشلسٹ فوجی انقلاب کے بعد ۱۹۵۳ء میں ملک میں بادشاہت کے خاتمہ اور جمہوری نظام کا اعلان کر دیا جاتا ہے اور مصر میں تاریخ کا ایک نیا باب وا ہوتا ہے۔ ۵۲ء کے انقلاب کے بعد عرب دنیا میں پے در پے کئی ملک اپنی گردنوں سے سامراج کا جوا اتار پھینکنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ ۱۹۵۴ء میں الجزائر، ۱۹۵۸ء میں عراق اور ۱۹۵۶ء میں ہی سوڈان آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ ملک کی سیکولر اور ناوابستہ پالیسیوں، ۱۹۵۶ء میں نہر سوئز کو قومیانے اور پھر ۵۶ء ہی میں اسرائیلی حملہ، روس کی مداخلت کے اعلان، پھر ۱۹۵۸ء کے شام مصر اتحاد اور ۱۹۶۷ء میں جنگ، وغیرہ وغیرہ حالات کی جھلک ہم کو اس دور کے ناولوں میں ملے گی۔ ۱۹۵۲ء کے بعد، یوسف السباعی کے قائم کردہ "نادی القصة" اور پھر "دار الهلال" کی سیریز "کتاب الهلال" اور "دار المعارف" کی سیریز "اقرأ" سے فن کو خاص طور سے بہت بڑھاوا ملا۔ نجیب محفوظ کے علاوہ یوسف السباعی، احسان عبدالقدوس، عبدالرحمٰن الشرقاوی اور فتحی غانم جیسے بہت سے ناول نگار منظرِ عام پر آئے۔ عربی ناول بین الاقوامی طور پر اپنا لوہا منوانے لگا۔ صرف محدود ملکی مسائل سے بڑھ کر، عام انسانی مشاکل، بین الاقوامی حالات اور آفاقی مسائل ناول نگاروں کا موضوعِ بحث بننے لگے۔ (۴۶)

دوسری جنگِ عظیم تک طٰہٰ حسین، عقاد، مازنی اور سلامہ موسیٰ جیسے ادیبوں کی جگہ مسندِ ادب کی صدر نشینی نجیب محفوظ، یوسف السباعی، احسان عبدالقدوس، محمد عبدالحلیم عبداللہ، علی احمد باکثیر، عبدالحمید جودہ السحار اور عادل کامل جیسے ادباء کی نئی نسل نے سنبھال لی تھی۔

۱۹۵۲ء کے بعد آہستہ آہستہ افسانہ کی طرح ناول بھی قبول عام حاصل کرنے لگا۔ لیکن کچھ ہی عرصہ بعد ٹیلی ویژن اور سینما کے وجود میں آجانے کی وجہ سے ناول سے زیادہ مقبولیت، ڈراموں کو حاصل ہو گئی۔ لیکن اس سے بھی ایک طرح ناول کو فروغ ہی ملا، کیوں کہ وہ عوام جو افسانوی ادب سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، اب ان میں بھی ادبی ذوق پیدا ہونے لگا۔

۱۹۵۲ء کے بعد منظرِ عام پر آنے والے ناولوں کے خاص خاص رجحانات کو ہم چار قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ (۴۷)

(۱) وہ ناول جنھوں نے ۱۹۵۲ء کے انقلاب سے پہلے کی زندگی کو ہدفِ تنقید بنایا۔

(۲) وہ ناول جنھوں نے اس کے بعد رونما ہونے والے واقعات کو لیا اور ان کو افسانوی سانچے میں ڈھال کر پیش کر دیا۔

(۳) وہ ناول جنھوں نے ان فکری مسائل اور ذہنی الجھنوں کو موضوع بنایا جو معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں کے نتیجہ میں وجود میں آئی تھیں۔

(۴) وہ ناول جنھوں نے اپنے موضوعات یا تو مصر کی جدید سیاسی تاریخ سے یا مصر کے عوامی ادب اور اس کی داستانوں سے یا پھر معاصر مغربی ادب سے حاصل کیے

(۱) ۱۹۵۲ء سے قبل اس دور کے ادیبوں کی پہلی قسم وہ ہے جنھوں نے ۱۹۵۲ء سے قبل کی سوسائٹی کا جائزہ لیا۔ ان میں غالباً سب سے زیادہ نمایاں نام عبدالرحمٰن الشرقاوی کا ہے جن کے تین ناول الارض (۱۹۵۴ء) قلوب خالیہ (۱۹۵۷ء) اور الشوارع الخلفیہ (۱۹۵۸ء) کے نام سے شائع ہوئے۔ الارض میں ۱۹۳۳ء میں اسماعیل صدقی اور ان کے حامیوں کے خلاف کسی گاؤں کی بغاوت کو موضوع بنایا گیا ہے۔ قلوب خالیہ کے واقعات دوسری جنگِ عظیم کے دوران کے ہیں۔ الشوارع الخلفیہ کا موضوع دوسری جنگِ عظیم کے بعد مصری عوام کی تحریک و جدوجہدِ آزادی ہے۔

اس کے علاوہ، محمد فرید ابوحدید کا انا الشعب (۱۹۵۴ء)، نجیب کیلانی کا فی الظلام (۱۹۶۰ء) اور احسان عبدالقدوس کا فی بیتنا رجل (۱۹۵۷ء) شیئی فی صدری

۱۹۵۸ء) بھی اسی خانے میں آتی ہیں۔ ان تمام ناولوں کے واقعات یا تو ۱۹۵۲ء کے انقلاب سے پہلے ہی ختم ہو جاتے ہیں یا پھر انقلاب کے وقوع پذیر ہونے پر۔

یوسف ادریس کا قصۃ حب (۱۹۵۶ء) اور ابن رتان کا المعرکۃ (۱۹۵۷ء) وہ ناول ہیں جن کے واقعات اس زمانے میں رونما ہوتے ہیں جب کہ ۱۹۵۱ء میں مصر برطانیہ معاہدہ کے خاتمہ کا اعلان ہوتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں قوم پرست عناصر اور مخالف قوتوں کے درمیان معرکہ گرم ہوتا ہے۔

فتحی غانم کا الجبل (۱۹۵۹ء) اور تلک الایام (۱۹۶۳ء) کا ذکر بھی یہاں ضروری ہے جن میں آخر الذکر تو احسان عبدالقدوس کے فی بیتنا رجل کی طرح، دوسری جنگ عظیم کے بعد ظہور میں آنے والی سیاسی دہشت گردی کو اپنا موضوع بناتا ہے۔ جب کہ اول الذکر میں ۱۹۵۹ء میں کسی پہاڑی علاقہ کی جدوجہد کا ذکر ہے۔

صالح مرسی کا زقاق السید البلطی (۱۹۶۳ء) کسی ساحلی علاقہ کے مسائل پر بحث کرتا ہے۔ اس کے واقعات ۱۹۳۱ء کے زمانہ کے ہیں۔ محمود تیمور کا المصابیح الزرق (۱۹۶۰ء) محمد زکی عبدالقادر کا ابو مندور (۱۹۶۳ء) اور محمد مفید الشوباشی کا الخیط الابیض (۱۹۶۳ء) کا ذکر بھی اسی سلسلہ میں کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے آخر الذکر دونوں ناولوں کا زمانہ ۱۹۱۸ء یا ۱۹۱۹ء کا ہے۔ محمد عبدالحلیم عبداللہ کا للزمن بقیۃ بھی اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔

نجیب محفوظ کی ثلاثیہ (بین القصرین) کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ انقلاب کے واقع ہونے سے پہلے ہی مکمل کر لیے گئے تھے۔ تاہم جس منظم انداز میں اس کو پیش کیا گیا وہ انقلاب کے بعد ہی ممکن تھا۔

اس قسم کے ناولوں میں انقلاب کے پس منظر کو زیادہ واضح طور سے پیش کیا جا سکا ورنہ انقلاب سے قبل کے سیاسی حالات اور ہنگامی انتقالی دور میں ادیبوں کو اتنا موقع ہی نہ مل سکا کہ وہ ان موضوعات کی طرف متوجہ ہو سکتے، علاوہ ازیں نئے معاشرہ کے تمام پہلو انقلاب کے بعد ہی زیادہ واضح ہو کر ابھرے۔ نیز انقلاب سے پہلے بہت سے مسائل ایسے تھے جو انقلاب کے بعد بھی باقی رہے۔

۱۹۵۲ء کے بعد ۵۲ء کے بعد کے ناولوں کی دوسری قسم وہ ہے جنھوں نے انقلاب کے بعد رونما ہونے والے نئے واقعات کو اپنا موضوع بنایا۔ اس قسم کے ممتاز ترین ادیب یوسف السباعی ہیں اس رجحان کا مقصد خود مولف مذکور کی زبان میں افسانوی ادب کے ذریعہ جدید تاریخی معلومات فراہم کرنا تھا۔

یوسف کے رد قلبی (۱۹۵۴ء) میں انقلاب سے پہلے عوام اور امراء کے درمیان کی رسہ کشی کو موضوع بنایا گیا ہے طریق العودۃ (۱۹۵۷ء) کا موضوع آزادئ فلسطین اور عربوں کی فلسطین واپسی کا مسئلہ ہے۔ نادیہ (۱۹۶۰ء) میں پورٹ سعید کی جنگ کو مرکزی قصہ بنایا گیا ہے۔ جفت الدموع (۱۹۶۱ء) کے واقعات مصر شام اتحاد کے سیاق میں رونما ہونے ہیں لیل لہ آخر (۱۹۶۳ء) کا قصہ ان دونوں کے علیحدہ ہونے سے پہلے شروع ہوتا ہے اور بعد تک چلتا ہے ابتسامۃ علی شفتیہ (۱۹۷۱ء) کا موضوع ۱۹۶۷ء کی جنگ ہے۔

مطفیٰ نودہ مصطفیٰ نے اپنے ناول مائۃ ساعۃ فی الوحل (۱۹۶۷ء) میں ۱۹۵۶ء میں سیناء کی جنگ میں شریک ہونے والی مصری فوج کی ایک جماعت کی کہانی بیان کی ہے۔

السید الشوربجی کا اطول یوم فی تاریخ مصر (۱۹۷۱ء) مصری عوام کے مختلف طبقات پر ۶۷ء کی جنگ کے اثرات سے بحث کرتا ہے۔

رد قلبی اپنی دونوں جلدوں میں انقلاب کے پہلے اور بعد اور درمیان کے انتقالی عرصہ سب کو لیتا ہے۔ اسی طرح یحی حقی کا صبح النوم (۱۹۵۵ء) بھی الامس اور الیوم کے نام سے دو حصوں میں ہے جن میں سے پہلا انقلاب کے پہلے کے اور دوسرا انقلاب کے بعد کے زمانے سے متعلق ہے۔

الحصاد (۱۹۶۰ء) میں عبدالحمید جودہ السحار نے "پاشاؤں" اور زمین دار طبقہ کے تنزل کی کہانی سنائی ہے۔ اس ناول کا زمانہ فاروق کی تخت نشینی سے شروع ہوکر انقلاب اور پھر ملک میں چک بندی اور زرعی اصلاح کے قانون کے اعلان تک کا ہے۔

(۳) **عام سیاسی سماجی تاثر کے حامل ناول** اس دور کے ناولوں میں تیسری قسم

وہ ہے جنھوں نے سیاسی سماجی تبدیلیوں کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے فکری مسائل کو اپنا مرکزی خیال بنایا۔ اس رجحان کے سب سے ممتاز ادیب، بالاتفاق رائے، نجیب محفوظ ہیں۔ انقلاب کے واقع ہو جانے کے بعد انھوں نے اس سے پہلے کے سماج پر بحث بند کر دی۔ اس سلسلہ کے جو کچھ بچے کھچے خیالات ان کے ذہن میں تھے انھیں انھوں نے انقلاب کے فوراً بعد پیش کر دیا تھا۔ اس کے بعد تقریباً پانچ سال کی خاموشی کے بعد ۱۹۵۹ء میں اولاد حارتنا اور پھر اللص والکلاب (۱۹۶۱ء) السمان والخریف (۱۹۶۲ء) الطریق (۱۹۶۴ء) الشحاذ (۱۹۶۵ء) ثرثرۃ فوق النیل (۱۹۶۶ء) میرامار (۱۹۶۷ء) سامنے آتے ہیں۔

ناولوں کی یہ سیریز لکھتے وقت نجیب محفوظ کے ذہن پر جو مسائل غالب تھے وہ خود انھیں کے الفاظ میں "وہ جدید اختلافات تھے جو ایک زمین دارانہ معاشرہ کے ایک سوشلسٹ معاشرہ میں تبدیل ہونے کے نتیجہ میں رونما ہوئے تھے، یا وہ مسائل جو عالم ما بعد الطبیعیات کے متعلق نئے انداز ہائے فکر کے نتیجے میں پیدا ہو رہے تھے وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ نجیب کے ان ناولوں میں ہم کو سماجی تصویر کشی صرف بقدر ضرورت ملتی ہے۔ ناول ایک بنیادی کردار کے گرد گھومتا ہے، باقی کردار اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔ غیر متعلق تفاصیل سے اجتناب ملتا ہے۔ ناول نگار براہ راست اپنے تھیم پر پہنچ جاتے ہیں۔ حدیث النفس کا رجحان قوی تر ہو کر سامنے آتا ہے، اور اس کے نتیجے میں محفوظ کے اسلوب میں زبردست تبدیلی آئی ہے جو تقریباً شاعرانہ سا ہو گیا ہے۔ اب سماج کے خارجی مسائل کے بجائے کرداروں کی داخلی دنیا کی ہنگامہ آرائیاں نجیب کے فکر پر غالب رہتی ہیں۔

اسی باب میں الرجل الذی فقد ظلہ (۱۹۵۹ء) کے مصنف فتحی غانم کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ ناول کا موضوع موقع پرستی اور نئی پرانی نسل کے مابین ہونے والی کشمکش ہے۔

لطیفہ زیات نے اپنے ناول الباب المفتوح (۱۹۶۰ء) میں خواتین کے مسئلہ اور انقلاب کے بعد کے سماج میں ان کی آزادی کے موضوع کو لیا ہے۔

احسان عبدالقدوس نے لا تطفئ الشمس (۱۹۶۰ء) میں ایسے ناکارہ نوجوان کی

کہانی بیان کی ہے جو اپنے مسائل کا حل بالآخر پورٹ سعید کی جنگ میں دیکھتا ہے۔

مصطفیٰ محمود کا المستحیل (۱۹۶۱ء) الا فیون (۱۹۶۴ء) العنکبوت (۱۹۶۵ء) الخروج من التابوت (۱۹۶۶ء) اور رجل تحت الصفر (۱۹۶۷ء) کا تذکرہ بھی اسی زمرہ میں آئے گا۔ ان میں سے آخرالذکر یعنی رجل تحت الصفر نے جن مسائل سے بحث کی ہے وہ براہ راست معاشرہ میں ہونے والی تبدیلیوں سے وجود میں نہیں آئے۔ اسی طرح المستحیل کا زمانہ ۱۹۵۱ء کا ہے جب کہ نیا سیاسی سماجی ڈھانچہ وجود میں نہیں آیا تھا۔ اس ناول میں فرد کی اس کوشش کو موضوع بنایا گیا ہے جو وہ معاشرہ کے تجویز کردہ قالبوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے الا فیون میں سائنسی اور غیبی نقطہ ہائے نظر کو موضوع بنایا گیا ہے۔ آخرالذکر تینوں ناولوں کو اپنے طرز کی پہلی کوشش قرار دیا جا سکتا ہے جن میں " سائنسی خوابوں" سے بحث کی گئی ہے جس کی مثال ہم کو مغرب میں جول ویرن اور ویلز کے یہاں ملتی ہے۔

یوسف السباعی نے لست وحدک (۱۹۷۰ء) میں فضا میں انسانی پرواز اور چاند پر اترنے کے واقعہ کو لے کر موجودہ انسانی معاشرہ اور مختلف نظام ہائے حکومت کے نتیجہ میں اسے دربپیش مسائل و مشکلات سے بحث کی ہے۔

مشہور ناول نگار عبدالرحمان الشرقاوی نے بھی اپنے ناول الفلاح (۱۹۶۸ء) میں زرعی اصلاح کے قانون کے جاری ہونے کے بعد دیہی علاقوں میں پیدا ہونے والے معاشرتی مسائل کو موضوع کے طور پر لیا ہے۔

عبدالحکیم قاسم کا ایام الانسان السبعة (۱۹۶۹ء) شاید مصری دیہات سے متعلق اس رجحان کا سب سے اہم ناول ہے جس میں معاشرتی مسائل اور ذہنی تفکرات کو پورے توازن کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

(۴) **مقامی اور مغربی رنگ و آہنگ پر مبنی ناول** ناول کے اس چوتھے رجحان میں بالکل جدید ناولوں کا ذکر ہے جن میں سے بہت کم ناول نگار پچھلے دور کے ہیں اور زیادہ تر نئی نسل کے نوجوان ناول نگار ہیں۔ ان ناولوں کو مزید چند قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم ان تاریخی ناولوں کی ہے جن کی حکومت کی طرف سے بھی ہمت افزائی کی

گئی اور جن کا مقصد جدید تاریخی واقعات کو مصر کے تمدنی سرمایہ کا لازمی اور بنیادی جز بنانا تھا۔ ان ناولوں کو معاصر واقعات سے متعلق لکھے جانے والے ناولوں مثلاً یوسف السباعی وغیرہ کے ناولوں کا تتمہ کہا جا سکتا ہے۔ ان میں عبدالحمید جودہ السحار کے ۱۹۵۴ء میں شائع ہونے والے ناول قلعۃ الابطال کا تذکرہ کیا جانا مناسب ہے جو عراق کے فوجی انقلاب سے متعلق ہے۔ سعد مکاوی کے السائرون نیاما (۱۹۶۵ء) میں مصر کی عثمانی فتح سے قبل مما لیک کے دور میں ظلم و ستم اور زمانۂ تنزل میں عوامی مقاومت کو موضوع بنایا گیا ہے۔

ڈاکٹر رمزی مفتاح کے ابطال الشعب (۱۹۶۱ء) علی مثلش کے ثمن الحریۃ (۱۹۶۳ء) اور محمد مصطفیٰ صدارہ کے المنصورۃ (۱۹۶۷ء) کو بھی اسی قسم میں ذکر کیا جا سکتا ہے۔

ان ہی ناولوں کی دوسری قسم وہ ہے جو مصر کی لوک کہانیوں سے متعلق لکھی گئیں۔ اس قسم کے ناولوں میں فاروق خورشید کے سیف بن ذی یزن (۶۴-۱۹۶۳ء) اور علی الزیبق (۱۹۶۷ء) کا ذکر کر سکتے ہیں جن میں ان داستانی کرداروں کو نئے فن کارانہ قالب و اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔ عباس خضر کے حمزۃ العرب (۱۹۶۴ء) الصحصاح (۱۹۶۶ء) اور ذات الھمۃ (۱۹۶۷ء) میں بھی محمد فرید ابو حدید جیسے ناول نگاروں کی عرب قومیت کی روح کا عکس ملتا ہے۔ شوقی عبدالحکیم کی دم ابن یعقوب (۱۹۶۷ء) کا مرکزی خیال زبانی روایت کیے جانے والے ایک عوامی قصہ سے لیا گیا ہے۔

اسی رجحان کی تیسری قسم ان ناولوں کی ہے جن کو دوسری جنگِ عظیم کے بعد مغرب میں سامنے آنے والے افسانوی رجحانات کی صدائے بازگشت کہہ سکتے ہیں مثلاً محمود دیاب کا ناول الضلال فی الجانب الآخر (۱۹۶۴ء) جس کا موضوع بالکل معاصر ہے۔ بہت سے دوسرے ناول ایسے ہیں جو اپنے اسلوب کی وجہ سے اس زمرہ میں رکھے جا سکتے ہیں ان میں محمود عوض عبدالعال کے سکۃ مر (۱۹۶۸ء)، عزت امیر کے رغبۃ سریۃ (۱۹۷۰ء) محمد جلال کے الملعونۃ (۱۹۷۰ء) اسماعیل ولی الدین کے حمام الملاطیلی (۱۹۷۰ء) اور خیری شلبی کے اللعب خارج الحلبۃ (۱۹۷۱ء) کا ذکر کر سکتے ہیں۔

مصری ناول نگاری میں اب محدود ملکی و قومی دائرہ سے آگے بڑھ کر وسیع تر آفاقی پس منظر میں دیکھنے اور بین الاقوامی واقعات میں حصہ لینے کا جو رجحان ہوا ہے اس کا اندازہ ان ناولوں سے کیا جا سکتا ہے جن کا ماحول مصر کے علاوہ دوسرے ممالک یا دوسری جگہوں کا ہے۔ ذیل کے ناولوں کو اس سلسلہ میں بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔

یوسف السباعی کا نادیۃ اور جفت الدموع جن میں اوّل الذکر کا ماحول فرانس اور آخر الذکر کا شام ہے۔ ان ہی کا لیل لہ آخر کا ماحول شام اور انگلستان کے درمیان متحرک ہے، اور ابتسامۃ علی شفتیہا کا ماحول فلسطین اور اردن کے درمیان کا ہے۔

فتحی غانم کے الساخن والبارد (۱۹۶۰ء) کا ماحول سویڈن کا ہے۔ احسان عبدالقدوس کے ثقوب فی الثوب الاسود (۱۹۶۲ء) کا ماحول مالی کا ہے۔ عبدالمجید جودۃ السحّار کی دکان مساء (۱۹۵۸ء) جس کا ماحول سعودی عرب اور پاکستان کے درمیان کا ہے اور جسر الشیطان (۱۹۶۲ء) جس کا ماحول ھامبرگ جرمنی کا ہے۔

محمود تیمور کے شمر وخ (۱۹۵۸ء) کا ماحول ایک خیالی جزیرہ 'زینستان' ہے۔

اس دور میں بہت سی خواتین ادیبوں نے بھی ادب میں قابلِ قدر خدمات پیش کیں۔ لطیفہ زیات کے الباب المفتوح کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ اس کے علاوہ عنایات الزیات کی الحب والصمت (۱۹۶۷ء) کا تذکرہ بھی اہم ہے جو رومانیت اور واقعیت کا حسین امتزاج ہے جب کہ علیہ ہاشم کا صراع فی الاعماق (۱۹۶۷ء) ایک آپ بیتی بھی ہے ناول بھی۔

اس دور کے تمام ناولوں کی ہیئت و اسلوب پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ رومانی و واقعاتی رجحان ۱۹۵۲ء کے بعد بھی بدستور جاری ہیں۔ اور ان کے علاوہ ان رجحانات میں کچھ اہم اضافے بھی ہوئے جن میں خاص طور سے قابلِ ذکر نجیب محفوظ کا اسلوب ہے جس کو "الواقعیۃ الجدیدۃ" کا نام دیا جاتا ہے۔ ہم کو بعض اور دوسرے نئے اسلوب بھی ملتے ہیں جن کو فتحی غانم کے الرجل الذی فقد ظلہ اور تلک الایام میں اور لطیفہ زیات کے الباب المفتوح میں، نیز ان جدید ادیبوں کی تخلیقات میں دیکھا جا سکتا ہے جن کا ذکر

ہم اوپر کر آئے ہیں۔ اس رجحان کی ممتاز صفات کو مختصر طور پر مندرجہ ذیل طریقہ سے بیان کر سکتے ہیں۔

(الف) زمانے کی ترتیب کا لحاظ نہیں یعنی تقدیم و تاخیر کی آزادی۔

(ب) واقعیت اور خواب و خیال یا تصوریت کا امتزاج۔

(ج) رموز و علامات سے بھرپور اسلوب جس کی متعدد تاویلیں کی جا سکتی ہیں۔

(د) ایک سے زیادہ ضمیر کا استعمال اس طرح پر کہ ہر ضمیر کا اپنا الگ انداز نظر ہو جس کی مثال میرامار، الرجل الذی فقد ظلہ، اور الضلال فی الجانب الآخر میں خاص طور سے دیکھی جا سکتی ہیں۔

(ہ) مونولوگ کا استعمال

ایک اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ نئے اسالیب عام طور سے ذہنی تفکرات کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔ اس میں کچھ تو مغرب کا اثر ہے اور کچھ اثر ان تمام آلام و مصائب اور یکساں مسائل کا ہے جس سے بیسویں صدی کا یہ انسان دوچار ہے۔

ناول نگاری کے اس جائزہ میں مصر اب تک ہمارے پیش نظر رہا جس کی وجوہات کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عرب دنیا کے دوسرے ممالک کا ناول نگاری میں کوئی حصہ نہیں۔ دوسرے ممالک میں ممتاز ادیبوں کی ایک بڑی طویل فہرست ہے جس کے لیے ایک مستقل مطالعہ درکار ہے۔

لبنان جو مصر سے بھی پہلے یورپ کے رابطہ میں آچکا تھا وہاں ناصیف الیازجی وغیرہ کے مقامات، نیز بدائع و صنائع سے بھرپور حکایات و روایات کی شکل میں افسانوی ادب وجود میں آچکا تھا۔ لیکن ۱۹ویں صدی میں اخبارات و رسائل نے ادب کی تجدید کے سلسلہ میں قابلِ قدر خدمات انجام دیں اور ادب نے مغرب کا اثر قبول کرنا شروع کیا۔ ترجمہ اور پھر پہلی جنگ عظیم کے بعد تصنیف کی کوششیں بھی شروع ہو گئیں۔ اسی دور میں مہجر میں جو خوبصورت افسانوی ادب وجود میں آیا، اس میں بھی لبنانی ادیب خصوصاً جبران اور نعیمہ سرفہرست رہے۔ اس کے علاوہ لبنانی ادیبوں میں سلیم البستانی، جورجی زیدان، فرح انطون، نقولا حداد، لبیبہ ہاشم،

یعقوب صروف، ابن ناصرالدین اور بطرس البستانی وغیرہ کا بھی اس میدان میں بہت اہم رول رہا۔ خود لبنان کے اندر کرم ملحم کرم، توفیق یوسف عوّاد، مارون عبود، اور خلیل تقی الدین جیسے ناول نگار ابھر کر سامنے آئے۔ نئی نسل میں بہت سے ادیب ناول نگاری کے اچھے نمونہ پیش کر رہے ہیں جن میں ایک درخشاں نام سہیل ادریس کا ہے۔

شام کے افسانوی ادب پر مصر، لبنان اور مہجر کے ادب کا اثر رہا۔ شام کے جدید افسانوی ادب کے دو دھارے بہت واضح ہیں۔ ایک دھارا ان تاریخی ناولوں کا ہے جو اپنی عظمتِ رفتہ کے احساس کی بنیاد پر وجود میں آیا ہے۔ اس ضمن میں شیخ علی الطنطاوی، صلاح الدین المنجد اور پھر معروف الارناؤط کا تذکرہ اہم ہے۔ دوسرا دھارا ان سماجی ناولوں کا ہے جن کی بنیاد سماج کے فرسودہ رسوم و رواج کے خلاف بغاوت ہے اس قسم کے ناول نگاروں میں علی خلقی، محمد نجار اور میشیل عفلق کے نام لیے جا سکتے ہیں اور ان کے علاوہ، دوسری جنگِ عظیم کے بعد کے شامی ناول نگاروں کا تذکرہ ادھورا رہے گا اگر ہم ان میں شکیب الجابری کا ذکر نہ کریں۔

عراق میں بھی افسانوی ادب کا ظہور، لبنان و مصر اور پھر مغرب کے اثر سے، پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہوا تاہم اس کا فروغ دوسری جنگِ عظیم کے بعد ہی ہو سکا۔ ایک خاص بات، عراقی ناولوں اور افسانوں کے سلسلہ میں یہ ہے کہ رومانی رجحان، عراق کے مخصوص حالات کی بنا پر وہاں نہ چل سکا۔ سماجی سیاسی ظلم کے خلاف آواز اٹھانا، تمام عراقی ناول نگاروں کی مشترک صفت ہے بلکہ بعض اوقات تو یہ جذبہ ایسی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ وہ فنِ لطیف پر بہت گراں باری کا باعث بن جاتا ہے۔ دونوں جنگِ عظیم کے درمیانی عرصہ میں یہی رجحان تمام افسانوی ادب پر غالب ملتا ہے۔ ۱۹۵۸ء کے انقلاب کے بعد وجود میں آنے والے ادب میں البتہ رجائیت اور مثبت رجحان کی کچھ کرنیں نظر آنے لگی ہیں۔ عراق کے ناول نگاروں میں سلیمان موسٰی الموصلی (الرّوایۃ لا یقاظیۃ) محمد احمد السیّد (فی سبیل الزواج) عبداللہ نیازی (نہایۃ حب) جعفر الخلیلی (الصنائع) عبدالحق فاضل (مجنونان) ذوالنون ایوب (الید والارض والسماء) فواد التکرلی (الوجہ الآخر) غائب فرمان طٰہٰ (النخلۃ والجیران) وغیرہ کے ناموں کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ (۴۹)

حالانکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ فنی ناولوں کا وجود عربی میں بہت بعد میں ہوا لیکن جس

سرعت کے ساتھ اس قلیل عرصہ میں عربی ناول نے اس کارواں کے یارانِ تیز گام کو جا پکڑا ہے اس سے عربی زبان، عربی ادب اور عرب ادیبوں کی بے پناہ صلاحیتوں کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے اور مستقبل میں عربی ناول نگاری کے متعلق بہت شاندار امیدیں کی جا سکتی ہیں۔

حوالے

(۲۵) The Egyptian Novels and its main trends: Preface P. XL

(۲۶) ایضاً: صفحہ ۲۲

(۲۷) تطور الروایۃ: صفحہ ۲۱۷

(۲۸) ایضاً: صفحہ ۳۳۰

(۲۹) ایضاً: صفحہ ۳۰۲

(۳۰) The Egyptian Novel: P.31

(۳۱) الادب العربی المعاصر: صفحہ ۲۸۳

(۳۲) تطور الروایۃ

(۳۳) The Egyptian Novels P P. 144-145

(۳۴) The History of Egypt: P. 310

(۳۵) The Egyptian Novels: P. 146

(۳۶) عیسیٰ عبید: احسان هانم صفحات ۷-۸

(۳۷) The Egyptian Novels: P P. 85-97

(۳۸) ایضاً: صفحہ ۹۸

(۳۹) ایضاً: صفحہ ۱۰۰

(۴۰) ایضاً: صفحہ ۱۰۴

(۴۱) نجیب اپنی ثلاثیہ میں شبحر البؤس سے متاثر تھے جس کا اعتراف انھوں نے خود کیا ہے۔
(تطور الروایۃ : صفحہ ۲۰۱)

(۴۲) الادب العربی المعاصر : صفحات ۳۰۲ - ۳۰۳

(۴۳) The Egyptian Novels : P P. 108 - 111

(۴۴) ایضاً : صفحات ۱۴۱ - ۱۴۲

(۴۵) ایضاً : صفحات ۱۴۶ - ۱۴۷

(۴۶) The History of Fgypt : P. 453

(۴۷) یوسف الشارونی : الروایۃ المصریۃ المعاصرۃ، دار الهلال، المقدمۃ۔

(۴۸) ایضاً : المقدمۃ، صفحہ ۱۲

(۴۹) شفیق احمد ندوی : النزعات الدینیۃ الاجتماعیۃ فی الادب القصصی العربی الحدیث (تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی، ۱۹۸۵ء مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ) صفحات ۹۰ - ۱۱۱۔

سید جعفر رضا بلگرامی

ہمارے عہد کا مزاج

تسلسل و تبدیلی کے امتزاج سے ہمارے عہد کا مزاج وضع ہوا ہے۔ تسلسل ہم سے کہتا ہے "سنبھل کر چلو" تبدیلی کہتی ہے "تیز چلو" تسلسل کی بردباری تنبیہ کرتی ہے کہ تبدیلی کی منچلی طبیعت تم کو کہیں لے نہ ڈوبے۔ تبدیلی کی منچلی طبیعت آگاہ کرتی ہے کہ تسلسل کی بردباری ہی نے تم کو پس ماندگی کا اسیر بنا رکھا ہے۔ تبدیلی آئینہ دکھاتی ہے کہ دیکھو سامراجی نظام، جو صنعتی انقلاب کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور استحصال کے سایہ میں پروان چڑھا تھا، اب ٹوٹ چکا ہے، نئی طاقتیں وجود میں آئیں، دنیا کا نقشہ از سرِ نو بنایا گیا، نوآبادیاتی نظام ٹوٹا، ایشیائی و افریقی ممالک آزاد ہوئے، اقوام متحدہ وجود میں آیا، بین الاقوامی برادری کے آزاد ممالک نے مساوی حیثیت سے اپنا رول ادا کرنا شروع کیا، ترسیل و رسائل اور نقل و حمل کے نظام نے ایک انقلاب برپا کر دیا، باہمی ٹکنیکی و سائنسی انحصار پذیری کا دور شروع ہوا، عالمی بازار گرم ہوا، بیو کلیائی ٹکنالوجی مستقبل کی امید بن گئی۔

تبدیلی کی اس لاف زنی پر تسلسل خندہ زن ہے، وہ چپکے سے احساس دلاتا ہے کہ ان عظیم تبدیلیوں کے باوجود سیاسی استقامت، علاقائی سالمیت، قومی اتحاد، سماجی تبدیلی، معاشی ترقی، اور امن و تعاون ہمارے عہد کی محض آرزوئیں اور نوآزاد ممالک کی محض ترجیحات ہیں۔ یہ گراں قدر تبدیلیاں آخر آرزوؤں اور ترجیحات کو پورا کرنے سے قاصر کیوں ہیں؟ تبدیلی کی خوش فہمی آخر یہ کیوں نہیں سمجھتی کہ بین الاقوامی امن و جنگ، بین الاقوامی تجارت و امداد، بین الاقوامی سیاست و حکمت عملی، نظریاتی ٹکراؤ اور عالمی تشویش جیسے مسائل باہم دست و گریباں ہیں، اور ان ترجیحات کو بلاواسطہ متاثر کرتے ہیں۔ اس کے لیے جیسی مہارت، وسیع النظری اور اہلیت

پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی صدر شعبۂ سیاسیات جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۔ ۲۵

چاہیے، وہ پس ماندگی کی صورتِ حال میں ممکن نہیں ہے۔ تسلسل کہتا ہے ذرا تبدیلی سے پوچھو کہ کیا وہ یہ بھی دعوا کر سکتی ہے:

"دماغ: ضبع کیے دل بنا دیے ہم نے"، جس کے بغیر یہ تمنائیں تو پوری ہونے سے رہیں۔ لیکن تسلسل کے ان چھینٹوں کے باوجود تبدیلی اب بھی بڑا اعتماد ہے۔ وہ کہتی ہے کہ ہم نے وہ صورتِ حال پیدا کر دی ہے کہ غربت وجاہلیت، غذائی قلت اور بیماری کی لعنت سے دنیا کے انسان آزاد ہو سکتے ہیں۔ تسلسل کہتا ہے کہ یہ نصب العین قابلِ گرفت سہی لیکن ان کا رشتہ انصاف، مساوات وآزادی سے کہاں جڑا ہوا ہے۔ چند کی راحت کو نصب العین کا درجہ کیسے دیا جا سکتا ہے؟ محض بہتر صورتِ حال کی فراہمی ناکافی ہے جب تک کہ یہ خصوصی سے عمومی نہ بن جائے۔ اسی خصوصی وعمومی کی کش مکش سے آج کے عہد کا مزاج وضع ہوا ہے جس کے تشکیلی عناصر ہیں امن، آزادی، مساوات، انصاف، خود کفالت، استقامت، تحفظ، تجارت اور تعاون و ترقی۔ اور ان تمام رہنما اقدار کی امانت دار جمہوریت ہے۔

جمہوریت "رول آف لا" اور مواقع کی یکساں فراہمی کے لیے کوشاں ہے، لیکن اس عہد کا سماج سیاسی، معاشی، ٹکنیکی، اختیاری واقتداری حیثیت سے غیر مساوی ہے۔ ایسے نابرابر سماج پر یکساں قانون کا نفاذ اور یکساں مواقع کی فراہمی، اگر نامساوات کو بڑھاوا نہیں دیتی تو برقرار ضرور رکھتی ہے۔ جمہوریت و سماج کے درمیان یہ غیر متوازن کیفیت قومی وبین الاقوامی سطح پر یکساں نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عہد کے تشکیلی عناصر میں ہم آہنگی اور مقصدیت پیدا نہیں ہو سکی ہے۔ اگر سماج کی غیر متوازی صورتِ حال کے پیشِ نظر غیر مساوی قانون کا نفاذ کیا جائے اور نابرابر مواقع فراہم کیے جائیں تو یہ سماج کی نابرابری کو جائز قرار دینے کے مترادف ہوگا اور جمہوریت اپنی بنیادی قدر کھو بیٹھے گی۔ لیکن اگر یکساں قانون کا نفاذ اور یکساں مواقع کی فراہمی کی کوشش کی جائے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ نابرابر سماج میں سبھی یکساں طور پر مستفید ہو سکیں۔ آج کے عہد کے مزاج کی یہ بنیادی کش مکش ہے۔

سماج اور جمہوریت کے درمیان جو غیر متوازی کیفیت ہے وہی سماج اور مملکت کے درمیان بھی نظر آتی ہے موجودہ ٹکنالوجی اور رسل ورسائل کے نظامِ اقتدارِ اعلیٰ کے نفاذ کے موثر طریقے، موجودہ بین الاقوامی سماج میں مملکت کی توسیعی کارکردگی اور معاشی وسائنسی ٹکنیکی انحصار پذیری نے مملکت کی مادّی طاقت کو عوام کی مجموعی طاقت سے کہیں بلند وبرتر کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہر مملکت، چاہے وہ لبرل ہو یا سوشلسٹ، طاقت واختیار کے اعتبار سے ایک مکمل اور عبوری

مملکت ہے، جب کہ ان میں سے ہر ایک کی جمہوریت نامکمل، یک طرفہ یا محض سیاسی و دستوری ڈھانچہ ہے۔ مملکت و عوام کے درمیان موافقت کا توازن مساوی نہیں ہے اس لیے ایک مکمل اور عبوری مملکت ایک جامع و محیط جمہوریت سے محروم ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایک جامع و محیط جمہوریت کسے کہیں گے؟ جمہوریت ایک طرزِ مملکت، ایک طرزِ زندگی اور ایک مخصوص سماجی و معاشی نظام کا نام ہے۔ عام طور سے جمہوریت کے تین اہم رخ ہوا کرتے ہیں۔ سماجی، معاشی اور سیاسی۔ سماجی رخ کے عوامل ہیں: قانون کے سامنے اور ترقی کے لیے مواقعوں کی فراہمی یکساں سماجی حیثیت، سماجی و تفہیمی انصاف، سماجی تحفظ و سماجی فلاح اور عالمگیر تعلیم۔ معاشی رخ کے عوامل ہیں: معاشی پیداوار کے ذرائع پر سماجی کنٹرول، کام اور روزگار کا حق اور سماجی و معاشی ترقی میں شرکتِ عامہ۔ سیاسی رخ کے عوامل ہیں: اظہارِ خیال، عقائد، نقل و حمل اور تشکیلِ انجمن کی آزادی، ووٹ دینے کا اختیار، آزادانہ سیاسی شمولیت و شرکت، پالیسی بنانے والی جماعتوں پر نمائندہ داروں کا کنٹرول، حکومت و ایڈمنسٹریشن کی جواب دہی، رول آف لا اور حقوق و فرائض کا یکساں اقرار۔

اب اگر کسی ملک میں ان عوامل کا کوئی ایک سیٹ ڈھیلا ہے تو اس کو مکمل جمہوریت نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی صورت میں یا تو وہ صرف سیاسی جمہوریت ہوگی یا صرف معاشی یا صرف سماجی۔ ایک رخی جمہوریت جامع جمہوریت نہیں ہو سکتی۔ ایسی جمہوریت واقعتاً کہیں ہے بھی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کہیں مملکت و حکومت جمہوری ہے تو سماج جمہوری نہیں، اگر مملکت و حکومت اور سماج جمہوری ہے تو معیشت جمہوری نہیں، اگر مملکت و معیشت جمہوری ہے تو حکومت جمہوری نہیں ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک جامع و محیط جمہوریت ہی سماج کی نابرابری اور مملکت و عوام کی غیر متوازی کیفیت پہ عبور حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن سماج و مملکت کی نامساوی صورتِ حال نے خود جمہوریت کو تقسیم کر رکھا ہے۔ تبدیلیوں کی تیز رفتاری نے مملکت کو تو مکمل و عبوری بنا دیا لیکن اس کو ایک جامع و محیط جمہوریت کا اہل نہ بنا سکی۔ آج کے تمام داخلی انتشار اسی نامساوی صورتِ حال کی پیداوار ہیں۔

اپنی اس اندرونی کشمکش کا پرتو بیرونی سطح پر دیکھیے تو اندازہ ہوگا کہ نفرت کتنی گہری، ہتھیار کتنے کثیر اور انتشار کتنی وسیع ہو چکی ہے۔ ایٹم بم ہر فرد کے قریب ہوتا جا رہا ہے۔ ہم ایک بین الاقوامی طوائف الملوکی کے باشندے بن چکے ہیں۔ دہشت پسندی، بربادی، طاقت و اقتدار پرستی، زبردستی و زبردستی اس عہد کے مزاج میں راسخ ہو چکے ہیں۔ یہ دراصل تسلسل و تبدیلی کی عبوری کیفیت ہے کہ جس سے

ہم گذر رہے ہیں۔ نظریاتی سطح پر ہم آہنگی کی جس زور و شور سے وکالت ہوتی ہے عملی سطح پر وہ اتنا ہی نا پید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہر ملک امن پرست ہوتے ہوئے بھی قیام امن سے قاصر نظر آتا ہے۔ انحصار پذیری کا دور تقاضا کرتا ہے کہ باہمی گفت و شنید سے مسائل طے کیے جائیں لیکن اس تبدیلی کا تقاضہ پورا کرنے کی راہ میں اقتدار اعلیٰ کا تسلسل حائل ہے۔ مملکتیں سوچتی ہیں کہ کثیر الاطراف باہمی گفت و شنید کے نتیجہ میں مصالحت تو ہو جائے گی لیکن اس طریق عمل میں اقتدار اعلیٰ کے کسی جز و کو وہ سرینڈر کرنا پڑے گا۔ مصالحت اقتدار اعلیٰ کی انا کو ٹھیس پہنچانی ہے جس سے کہ ہر مملکت عملی طور پر گریز کرتی ہے چاہے اس کے نتیجہ میں امن و سلامتی کو ہی خطرہ کیوں نہ لاحق ہو جائے۔ بس ڈپلومیسی کی کامیابی یہ ہے کہ اس خطرہ کا ذمہ دار دوسرا فریق پائے اور وہ خود اس الزام سے بچے رہیں۔ اس کے لیے ایسے پروپیگنڈہ کا سہارا لیا جاتا ہے کہ آج حق و انصاف اور صحیح و غلط کا سمجھنا و سمجھانا مشکل ہو گیا ہے۔

مسائل اپنے ابتدائی دور میں حل ہو سکتے ہیں لیکن کوئی بھی ملک دوسرے کے پھٹے میں پیر نہیں ڈالنا چاہتا۔ اگر صورت حال بدل گئی تو باہمی تعلقات خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے اس ابتدائی منزل کو قبل از وقت اور بے جا مداخلت کہہ کر ہر ایک بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ قابل گفت و شنید وہ منزل سمجھی جاتی ہے جب کہ مسائل بحرانی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ وہ منزل ہے جب کہ مسائل کا حل ممکن نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا قومی ذہنیت سے جب بین الاقوامی امن و تحفظ کا جائزہ لیتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ وہ اس کو کسی ملک کے نظم و ضبط جیسا مسئلہ سمجھتے ہیں۔ لیکن بین الاقوامی امن و تحفظ کا قیام نظم و ضبط کا مسئلہ نہیں ہے یہ مسئلہ ہے ملکوں کے پرامن بقائے باہمی کے اصول پر اعتماد و اعتبار کرنے کا جس کے بغیر دنیا میں امن و تحفظ کا قیام ممکن نہیں ہے۔

جن ملکوں کے اقتدار اعلیٰ کے پس پشت معاشی و فوجی طاقت ہوتی ہے وہ کثیر الاطراف معاہدے، پرامن بقائے باہمی کے اصول و مصالحت کو کمزوری سمجھنے لگتے ہیں۔ ان کو معاشی و فوجی طاقت سے مسلح اپنے اقتدار اعلیٰ پر اتنا بھروسہ ہو جاتا ہے کہ وہ خودسری کی حد تک آزادانہ روش اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ بین الاقوامی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ باہمی گفت و شنید سے گریز کرتے ہیں اس لیے کہ

وہ جانتے ہیں کہ ایسی گفتگو کے نتیجہ میں ان کے با اختیار اقتدار اعلیٰ کو مصالحت کی توہین برداشت کرنا پڑے گی اور ان کے حق میں فیصلہ کبھی نہیں ہوگا۔ اس جذبۂ خطا کاری کے زیر اثر وہ انتہا پسند و شدت پسند بن جاتے ہیں۔ ایک رخی نقطۂ نظر اختیار کر لیتے ہیں، قابل مذمت عمل پر با وقار نظریات کا خول چڑھا لیتے ہیں اور اس طرح امن و سلامتی کے مسئلے کو اور بھی مہلک بنا دیتے ہیں۔

آج جب کہ دنیا امن چاہتی ہے تو ایسے ممالک فوجی اسلحہ بڑھاتے ہیں۔ آج جب کہ تیسری دنیا معاشی و سماجی ترقی کے لیے مالی امداد چاہتی ہے تو یہ امداد کا ہاتھ کھینچ لیتے ہیں۔ ترکِ اسلحہ کے نام پر صرف تخفیف اسلحہ کی تجویز پیش کرتے ہیں تاکہ ان کی اجارہ داری قائم رہے اور دنیا اس دعو کے میں رہے کہ وہ قیام امن کے لیے کوشاں ہیں۔ یہ ممالک وہ ہیں جو اپنے دائرہ اثر میں افزائش نسل کے مرتکب ہوتے ہیں جب کہ اس حلقۂ اثر کے باہر غیر ذرخیزی اسلحہ کی وکالت کرتے ہیں۔

یہ ہمارے عہد کے مزاج کا تضاد ہے۔ یہ تضاد و انتشار بتلاتا ہے کہ تسلسل و تبدیلی کے عوامل ابھی ہم شناس نہیں ہوئے ہیں، ہم مزاج نہیں بن سکے ہیں، یک جان و دو قالب نہیں ہو سکے ہیں۔ تبدیلیوں نے مزاج کو شش جہت، مختلف النوع اور کثیر الاطراف تو ضرور بنا دیا ہے لیکن جامع و محیط نہیں بنایا ہے۔ آج کے عہد کا مزاج جزئیت شناس تو ہو گیا ہے، سالمیت پرست نہیں بن سکا ہے۔ ذہن کی اس ارتقائی منزل کے لیے اکیسویں صدی کا انتظار کیجیے۔

محمد منشاء الرحمٰن خاں منشاؔ

سوز کے نغمات

(۱)

حاجتِ ساز نہیں سوز کے نغمات کے بعد
اور کیا چاہیے اب درد کی سوغات کے بعد

چھایا ہے غم سے طبیعت پہ عجب رنگِ سرور
کِھل گئی دل کی کلی کرب کی بہتات کے بعد

اُن کی یادوں سے ہے ہر سانس معطّر ایسے
آئے مٹّی سے مہک جس طرح برسات کے بعد

بے نیازی کی ادا سیکھ لی ہے ہم نے بھی
پے بہ پے چشمِ تغافل کی عنایات کے بعد

تیغِ قاتل کو لہو خوب پلایا پھر بھی
پیاس اس کی نہ بجھی فرطِ مدارات کے بعد

سخت جانی کی کہیں ایسی ملے گی نہ مثال
شان سے زندہ ہیں ہم تلخیٔ حالات کے بعد

غیر کے غم میں نکل آتے ہیں خوں کے آنسو
منزل آتی ہے یہ عرفانِ غمِ ذات کے بعد

اے مرے پیارے وطن تیری جبیں کا سیندور
ڈھل نہ جائے کہیں خونریز فسادات کے بعد

اپنی بے رنگی پہ روئے گی غزل اے منشاؔ
شوق جدت میں منافیٔ روایات کے بعد

ڈاکٹر منشاء الرحمٰن خاں منشاؔ ۔ ۱۱۔ استار کی ٹاؤن ناگپور

(۲)

سہم سہم کر دھیرے دھیرے راز یہ سارے کھولے گا
پورے زور سے چیخو گے تو سنّاٹا بھی بولے گا

ہمّت کر کے جانبِ منزل چند قدم بڑھ کر تو دکھاؤ
رفتہ رفتہ ایک زمانہ ساتھ تمھارے ہو لے گا

جو بھی لکھو یا بولو تم سوچ سمجھ کر لکھّو بولو
آنے والا دور تمہارے اک اک لفظ کو تولے گا

ہم نے تو اک کھیل سمجھ کر ذوقِ جنوں کو اپنایا تھا
کس کو خبر تھی اک دن ظالم نبضِ وقت ٹٹولے گا

بیش بہا دولت کی اتنی ناقدری کچھ ٹھیک نہیں
رونے والے آخر کب تک خاک میں موتی رولے گا

ہم سے ہمارا جوشِ تکلم چھین سکو تو چھین لو تم
لب بستہ بھی ہو جائیں تو چہرہ ہمارا بولے گا

اُس کے فن کی تابانی میں ہوگا نہ منشا کوئی کلام
صاحبِ فن جو اپنے قلم کو خونِ دل میں ڈبولے گا

عمر الٰہی جامعی

ڈاکٹر ذاکر حسین سے ایک ملاقات

جناب عمر الٰہی صاحب جامعی (سوئٹ والے) دہلی کے قدیم باشندے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلبائے قدیم میں سے ہیں۔ صدر بازار دہلی میں ان کا بہت اچھا کاروبار تھا اور ان کا خاندان جامعہ کے ہمدردوں میں سے تھا۔ اس وقت کے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم سے اس خاندان کے مخلصانہ تعلقات تھے اور جامعہ کی مالی امداد کرنے میں پیش پیش رہتا۔ قیام پاکستان کے بعد صدر بازار کے حالات کچھ ایسے ہوگئے کہ عمر الٰہی صاحب اور ان کے خاندان کے کچھ افراد ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اس وقت راقم الحروف انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ کا سکریٹری اور عمر الٰہی صاحب مجلس عاملہ کے ایک ممتاز رکن تھے۔ جامعہ سے ان کی دلچسپی اور تعلق کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ جب کراچی کے قریب ملیر میں جامعہ ملیہ کے بہی خواہوں اور سابق کارکنوں اور اساتذہ نے جامعہ تعلیم ملّی کے نام سے ایک یونی ورسٹی قائم کی تو جامعہ کے ایک ہردلعزیز اور مخلص کارکن ماسٹر عبد الحئیؒ صاحب مرحوم اس کے سکریٹری مقرر ہوئے اور عمر الٰہی صاحب جامعی جوائنٹ سکریٹری۔ جامعہ کے دوسرے کارکنوں اور طلبائے قدیم کی طرح یہ بھی جامعہ کو ہمیشہ یاد رکھتے ہیں۔

کچھ عرصہ پیشتر ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے نوّے سالہ یوم پیدائش کے موقع پر ۱۲ر جنوری سے ۸ر فروری ۱۹۸۷ء تک یہاں جو شاندار جشن منایا گیا تھا، اس کی مناسبت سے عمر الٰہی صاحب نے بھی مرحوم کے بارے میں ایک مختصر مضمون لکھا تھا، جس سے مرحوم کی سیرت و شخصیت پر بہت اچھی روشنی پڑتی ہے۔ موصوف نے یہ مضمون ماہنامہ جامعہ میں اشاعت

کے لیے بھیجا ہے، جسے شکریے کے ساتھ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے

(مدیر معاون)

۱۹۵۶ء میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب اپنے چھوٹے بھائی ڈاکٹر محمود حسین صاحب کی صاحبزادی کی شادی میں شرکت کے لیے کراچی آئے تھے۔

ایک شام مجھ سے مخاطب ہوئے اور فرمانے لگے کہ شیخ عبدالوہاب صاحب اور خان بہادر حبیب الرحمٰن صاحب سگریٹ والوں سے تو واقف ہو گے، فضل الرحمٰن برادرس دہلی کے مالکان۔ میں تمھارے ساتھ ان کی قیام گاہ تک جانا چاہتا ہوں۔

میں نے شیخ عبدالوہاب صاحب کو اسی وقت فون کیا۔ شیخ صاحب بضد تھے کہ ذاکر صاحب تکلیف نہ کریں، وہ خود ابھی جامعہ ملیہ کراچی حاضر ہوتے ہیں۔ ذاکر صاحب کا فرمانا تھا کہ واقعہ کچھ ایسا ہے کہ مجھے خود جا کر شیخ صاحب کا شکریہ ادا کرنا ہے۔ اس لیے بات اس طریقہ سے کرو کہ شیخ صاحب نہ آئیں بلکہ میں ان کے دولت کدہ تک جاؤں۔ میں نے فوراً ہی شیخ صاحب کو فون پر جواب دیا کہ دراصل ذاکر صاحب ابھی تین بجے جامعہ سے میرے ساتھ روانہ ہو رہے ہیں اور ایک دو احباب سے راستے میں ملاقات کے بعد ۵ بجے شام کی چائے آپ کے ساتھ پینا چاہتے ہیں اور اس طرح شیخ صاحب کو رضامند کر لیا۔

ذاکر صاحب فرمانے لگے کہ میں تم کو وہ واقعہ سنانا چاہتا ہوں، جس کے لیے مجھے خود چل کر جانا ہے۔ اور شیخ صاحب کا شکریہ ادا کرنا ہے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب ۱۹۴۷ء میں دہلی پورے نوے سال بعد پھر اجڑی تھی اور لاکھوں کی تعداد میں مسلمان اپنا گھر بار چھوڑ کر پناہ کی تلاش میں سرگرداں تھے۔ قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا۔ سبزی منڈی، قرول باغ، پہاڑ گنج کی لاکھوں کی آبادی میں ہزاروں جان سے مارے جا چکے تھے اور جو جان بچا سکے تھے وہ پرانے قلعہ میں پناہ لے رہے تھے۔ پرانے قلعہ کے کھلے میدان میں پناہ کی تلاش!

لیکن دہلی کی بارش کا طوفان معلوم ہوتا تھا، شاید کبھی نہ تھمے گا۔ نہ جانے کتنے دن گذر چکے تھے۔ بارش قہرِ آسمانی کی صورت میں سروں پر مسلط تھی۔ چھوٹے چھوٹے بچے رات کی تاریکی میں بھاگتے تھے اور نمونیہ ٹائیفائڈ کے بخار نے پوری مخلوقِ خدا کو گھیرے میں لے لیا تھا۔ جامعہ ملیہ کے اساتذہ اور طلباء نے بھی پرانے قلعہ میں ایک خدمتی کیمپ قائم کیا تھا اور میں اس خدمتی کام کے سلسلہ میں شیخ

عبدالوہاب صاحب کے پاس بھی گیا تھا اور ان سے عرض کیا تھا کہ دلّی کے ان بلگر گوشوں کی ادنی کمبل کی صورت میں کچھ مدد کریں۔ شیخ عبدالوہاب صاحب نے فرمایا کہ ذاکر صاحب کمبل کی خریداری کے لیے آپ کو کس قدر روپے کی ضرورت ہے؟

ذاکر صاحب کا فرمانا تھا کہ شیخ صاحب کے اس جملہ پر میں تذبذب میں پڑ گیا تھا کہ کس قدر رقم کا تعین کروں۔ میں جو جامعہ ملیہ کے لیے دو دو چار چار روپیہ مانگتا رہا ہوں، لیکن چند لمحہ کے توقف کے بعد بڑے حوصلے سے یکدم کہہ دیا کہ پچیس ہزار روپے کے کمبل اگر مل جائیں تو بہت سی آفت زدہ جانیں محفوظ ہو سکیں گی۔ میرے سوال کی بازگشت ختم نہ ہوئی تھی کہ شیخ صاحب نے اسے بڑی انکساری سے منظور کیا اور فرمایا، کل صبح نو بجے فضل الرحمٰن برادرس کی دکان پر کسی کو بھی بھیج کر مجھ سے منگالیں۔

ذاکر صاحب نے کہا کہ انھوں نے روپے کا انتظار نہ کیا بلکہ دوسرے دن کی ادائیگی کے وعدہ پر کچھ شناساؤں کے تعاون سے پچیس ہزار روپے کے کمبل اسی دن شام کو خرید لیے اور پرانے قلعہ کے جامعہ ملیہ کیمپ کے ذریعہ اپنی ہی نگرانی میں کمبل کی تقسیم کا اسی شام سے اہتمام کر دیا۔

ذاکر صاحب کا فرمانا تھا کہ پچیس ہزار کی رقم بڑی تھی اس لیے دوسرے دن صبح ٹھیک ۹ بجے میں صدر بازار میں فضل الرحمٰن برادرس کی دکان پر خود پہنچا اور میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب میں نے شیخ صاحب کی کرسی پر پنجاب کے ایک ہندو کو بیٹھا دیکھا اور دریافت پر معلوم ہوا کہ شیخ صاحب مستقل طور پر لاہور جا چکے ہیں اور دکان اور کاروبار ان کے نام منتقل ہو چکا ہے۔

ذاکر صاحب نے کہا کہ یہ جملے سن کر وہ کافی پریشان ہوئے اور آہستہ آہستہ اس طویل و عریض دکان سے باہر آئے تو دکان کے چبوترے پر ایک صاحب معمولی کپڑوں میں ملبوس پاؤں لٹکائے بیٹھے تھے۔ مجھے دیکھ کر وہ کھڑے ہو گئے اور دریافت کرنے لگے کہ آپ ہی ذاکر صاحب ہیں۔ اگرچہ وہ مجھے پہچانتے تھے۔ میرے اقرار پر ہاتھ میں لٹکے ہوئے کپڑے کے ایک میلے تھیلے سے انھوں نے پچیس ہزار کے نوٹ مجھے نکال کر دے دیے کہ شیخ صاحب لاہور جا چکے ہیں، لیکن ہدایت کر گئے تھے کہ ٹھیک نو بجے میں دکان کے باہر آپ کا انتظار کروں، آپ کو زحمت نہ ہونے پائے۔ ذاکر صاحب کا کہنا تھا کہ اس عظیم عطیہ کا شکریہ میں کس قدر تاخیر سے ادا کرنے جا رہا ہوں !!!

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

خاتونِ اسلام

مصنف : مولانا وحیدالدین خاں

ناشر : مکتبہ الرسالہ، سی۔۲۹، نظام الدین ویسٹ

نئی دہلی۔۱۱۰۰۱۳

قیمت : تیس روپے

مخالفین کی جانب سے اسلام پر جو اعتراض کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک اہم اعتراض یہ بھی ہے کہ مذہبِ اسلام میں عورتوں کو مردوں کے مقابلے میں بہت کم درجہ دیا گیا ہے۔ ماضی میں علمائے اسلام کی جانب سے اس کا بارہا مدلّل جواب دیا جاتا رہا ہے۔ ادھر کچھ عرصے سے مسلمانوں کے عائلی قوانین پر جو اعتراض کیے جا رہے ہیں اور اُن میں تبدیلی اور تنسیخ کی جو کوششیں کی جا رہی ہیں، ان ہی کے ضمن میں عورتوں کے حقوق کا مسئلہ ایک بار پھر اُبھر کر سامنے آیا ہے کہ مذہبِ اسلام عورتوں کو مردوں کے مساوی حیثیت دینے کے حق میں ہے یا نہیں۔ اور مسلم علماء اور دانش ور ایک بار پھر اس کا جواب دینے میں کوشاں نظر آتے ہیں۔ پیشِ نظر کتاب بھی اسلام میں عورت کے مقام کو وضاحت سے بیان کرتی ہے۔

مصنف مولانا وحیدالدین خاں کا شمار ممتاز مسلمان دانش وروں اور اہلِ علم میں ہوتا ہے۔ انھوں نے خود مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی روح سے واقف کرانے کے لیے ایک باقاعدہ تحریک چلا رکھی ہے اور اس کے تحت ان کی متعدد کتابیں بھی منظرِ عام پر آ چکی ہیں۔ خاتونِ اسلام ان کی تازہ تصنیف ہے جس میں انھوں نے اسلام میں عورتوں کو دیے گئے

حقوق ہی کا جائزہ نہیں لیا ہے بلکہ جدید تحقیقی انداز میں، جو ان کی تحریروں کا خصوصی وصف ہے، انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ کہلائی جانے والی تہذیبوں اور مذاہب میں عورتوں کو عطا کیے گئے حقوق سے ان کا موازنہ بھی کیا ہے۔ مختلف سائنسی شہادتوں اور دلیلوں کے ذریعہ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ اسلام نے عورت کا جو مقام مقرر کیا ہے وہ حقیقت کے عین مطابق ہے اور جہاں اسلام نے عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا ہے تو وہ حیاتیاتی اصول کی رو سے بالکل درست اور لازمی ہے۔

کتاب میں دیباچہ اور حرفِ آخر کے علاوہ تین باب ہیں، باب اول میں نظامِ فطرت میں عورت کے مقام، نیز مختلف معاشروں میں عورت کی حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے باب میں قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلام میں عورت کا درجہ اور اس کے حقوق بیان کیے گئے ہیں۔ تیسرے باب میں مسلمانوں کے عائلی قوانین ــــ شادی بیاہ، نکاح طلاق جہیز اور مہر جیسے مسئلوں کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ ان سب باتوں سے بحث کرنے کے بعد فاضل مصنّف جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے:

> "عورت کا درجہ اسلام میں وہی ہے جو مرد کا درجہ ہے، عزت اور احترام کے جو احکام ایک صنف کے لیے ہیں وہی احکام دوسری صنف کے لیے بھی ہیں۔ دنیا کے حقوق اور آخرت کے انعامات میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ البتہ اسلام کے نزدیک مرد مرد ہے اور عورت عورت۔ زندگی کا نظام چلانے میں دونوں برابر کے شریک ہیں، تاہم فطری فرق کا لحاظ کرتے ہوئے اسلام نے دونوں کے درمیان تقسیمِ کار کا اصول رکھا ہے نہ کہ یکسانیتِ کار کا اصول"

کتابت اور طباعت بھی معیاری ہے۔ امید ہے کہ یہ کتاب کافی پسند کی جائے گی۔

اسلام اور جدید سائنس

مصنف : مولانا شہاب الدین ندوی
ناشر : فرقانیہ اکیڈمی ٹرسٹ، ۱۶۵ ویسٹ ہلی، بنگلور ۔ ۵۷
قیمت : ۱۸ روپے

مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ اسلام ہر اعتبار سے ایک مکمل دین ہے اور واضح الفاظ میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا پیغام پوری بنی نوع انسانی کے لیے کافی، جامع اور دائمی و ابدی ہے۔ اس کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ اس پوری کائنات میں وہی ایک سچا اور ہمیشہ باقی رہنے والا مذہب ہے جو دلیل و حجت کے ذریعہ نہ صرف دیگر تمام مذاہب پر غالب رہے گا بلکہ قیامت تک ہر زمانے کے تصورات و نظریات پر بھی بھاری رہے گا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ جدید علوم اور سائنس کی ترقی اور ترویج سے مسلم معاشرے میں خاص طور پر جو شبہات اور شکوک پیدا ہو رہے ہیں اور اسی کے ساتھ جو فقہی مسائل پیدا ہو رہے ہیں، ان کو دور کرنے اور ان کا حل تلاش کرنے میں مسلم فقہاء اور علماء پوری طرح کامیاب نہیں ہو رہے ہیں اور جو تھوڑی بہت کامیابی ملی بھی ہے تو وہ اسلام کے مندرجہ بالا دعووں کی روشنی میں بہت معمولی ہے۔

پیش نظر کتاب میں مصنف نے ایسے ہی بہت سے سوالات پیش کیے ہیں اور ان کا حل بھی تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ آج دنیائے اسلام کو بہت سارے فکری، معاشرتی اور تمدنی مسائل کا سامنا ہے جن کا حل تلاش کرنے کے لیے متعلقہ علوم اور ان مسائل کی گہرائیوں میں جانے کے ساتھ دین ابدی کے نصوص میں بھی گہری بصیرت حاصل کرنی ضروری ہے۔ اس لیے کہ قرآن حکیم کے اسرار و عجائب کی کوئی انتہا نہیں ہے بلکہ وہ ایک ایسا بحر بیکراں ہے جس میں جتنا زیادہ غور کیا جائے اتنا ہی شدت کے ساتھ اس کے حقائق و معارف اجاگر ہوتے ہیں۔ اس کتاب میں قرآن کریم کے ان حقائق و معارف سے بحث کی گئی ہے جن کے ذریعہ عصر جدید میں قرآن کی معجزانہ ہدایت سامنے آتی ہے۔

کتاب چار مقالات کا مجموعہ ہے۔ پہلے مقالے «خلافتِ ارض کے لیے سائنس اور

ٹکنالوجی کی اہمیت، میں یہ دکھایا گیا ہے کہ موجودہ سائنسی دور میں قرآنِ حکیم اپنے پیروؤں کو کیا ہدایات دیتا ہے اور وہ جدید سائنسی علوم کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ دوسرے مقالے کا عنوان ہے "اسلام اور جدید سائنس: مقصد اور طریقۂ کار" اس میں اسلام اور سائنس کے باہمی ربط اور ان دونوں کی ہمنوائی کے اظہار میں چند بنیادی نکات پیش کیے گئے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے اسلامی عقائد و نظریات کی برتری اور اس کی جدید سائنس کے ذریعہ تصدیق و تائید کا علم ہوتا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ تیسرا مقالہ "قرآن اور سائنس: چند اصول و کلیات" دراصل بعض اعتراضات کا جواب ہے اور اس میں قرآن اور سائنس کے تعلق سے پیدا ہونے والے بعض شکوک و شبہات کو دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چوتھا اور آخری مقالہ "اجرام سماوی کا جغرافیہ اور ربوبیت کے بعض اسرار" ہے، اس میں قرآن میں بیان کائنات کے اسرار و رموز کا بیان کیا گیا ہے جن کے بارے میں جدید سائنس ابھی تک کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکی ہے، مثلاً اجرامِ سماوی اور ان کے حالات، آسمانی مخلوق وغیرہ وغیرہ۔

کتابی شکل میں آنے سے قبل یہ تمام مقالات کسی نہ کسی شکل میں مختلف علمی جریدوں میں شائع ہو کر قبولِ عام حاصل کر چکے ہیں جس کی ایک بڑی وجہ اندازِ بیان کا عام فہم ہونا اور مثالوں کے ذریعہ نفسِ مضمون کی وضاحت ہے۔ امید ہے کہ کتاب کے پڑھنے والے اس سے معنوی طور پر مستفید ہوں گے۔

— محمد عرفان

Regd. No. D-(S E)-108 Vol 84 No. 8 August 1987
THE MONTHLY JAMIA, New Delhi-110025



جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

جامعہ

قیمت: فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴ | بابت ماہ ستمبر ۱۹۸۷ء | شمارہ ۹

فہرست مضامین

مجلس ادارت

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

۲۱؍جولائی ۱۹۸۶ء کو صبح کے وقت اچانک مجھے یہ مژدۂ جانفزا سنایا گیا کہ حکومتِ مملکت سعودیہ کی وزارت حج و اوقاف نے امسال مجھے حج و زیارت کی دعوت دی ہے اور مجھے فوراً اس کی تیاری شروع کر دینی چاہیئے۔ کیسی فرخندہ صبح ہوگی وہ مجھ جیسے بندۂ عاصی کے لئے! اس کا اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس طرح کی مبارک دعوت کو اشارۂ غیبی ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، چنانچہ مجھ پر بھی اس بُلاوے کی خبر سے سرور و انبساط کی ایک خاص کیفیت طاری ہوئی۔ میں نے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بُلاوا سمجھا اور سجدۂ شکر و احسان ادا کیا، حافظ شیرازی کا یہ شعر تمام دن ذہن میں گونجتا رہا:

چہ مبارک سحری بود و چہ فرخندہ شبی
آں شب قدر کہ ایں تازہ براتم دادند

دہلی میں سعودی سفارتخانے پہنچا، وہاں کے ذمہ دار افسروں اور ان کے توسط سے حکومتِ مملکت سعودیہ اور خاص طور پر اس کی وزارتِ حج و اوقاف کا شکریہ ادا کیا۔ پھر چند روز میں سفر کی ساری تیاری مکمل ہوگئی اور ۲۶؍جولائی کو سعودی ائیر لائنز کی فلائٹ نمبر ایس۔وی ۴۴۵ سے حمد کے نغمے گاتا ہوا سوئے حرم روانہ ہوگیا۔ اسی دن سہ پہر میں جدہ ایر پورٹ پر اُترا اور ضروری کارروائیوں کے بعد شام کو جدہ کے مشہور ہوٹل رمادا میں جو پہلے میریڈی اَن کے نام سے معروف تھا اور جہاں میزبانوں نے جدہ میں ہمارے قیام کا انتظام کیا تھا، پہونچا دیا گیا۔

جدہ کے اس ہوٹل میں ہمارا قیام ۲۹ رجولائی کی سہ پہر تک رہا۔ اس عرصے میں ۲۸ رجولائی کی شب میں مملکت سعودیہ کے سربراہ حکومت اور خادم حرمین شریفین شاہ فہد کی طرف سے قصر الحمرا میں مجھ جیسے سارے مدعوئین، مختلف ملکوں کے سرکاری وفود اور سعودی حکومت کے بڑے بڑے عہدہ داروں اور بین الاقوامی اسلامی تنظیموں کے ممتاز نمایندوں کے اعزاز میں ایک استقبالیہ کا اہتمام کیا گیا تھا، جہاں بین الاقوامی شہرت کی کئی علمی وسیاسی شخصیتوں سے میری ملاقات ہوئی، شاہ فہد تشریف لائے تو اُن کی پُرکشش شخصیت نے سب کی توجہ اپنی طرف مبذول کرلی۔ انھوں نے ہر شخص سے مصافحہ کیا اور تمام بیرونی مہمانوں کی تصویر ان کے ساتھ الگ الگ لی گئی، اس میں کوئی دس، ساڑھے دس بج گئے، پھر ایک دوسرے بڑے ہال میں عشائیہ ہوا جس میں انواع واقسام کے دسیوں کھانوں کو اس خوش اسلوبی سے ترتیب دیا گیا تھا کہ کھانے کے شوقین حضرات کو یہ ترتیب ہی جنت نگاہ سے کم نہ رہی ہوگی۔ عربی کھانے پہلے بھی کھائے تھے اور وہاں بعد میں بھی کھائے اور ہر روز کھائے، لیکن اس روز تو معاملہ شاہی تھا، اور ہر کھانا خاص اہتمام سے تیار کیا گیا تھا، اسی طرح کی ایک شاہی دعوت کا تجربہ اور ہوا جو ۱۱ رذی الحجہ یعنی ۵ راگست کو منیٰ کے شاہی محل میں شاہ کی طرف سے دی گئی تھی اور جہاں کوئی چار گھنٹے تک شاہ فہد سے ملاقاتیں، ان کی، وزیر حج واوقاف عزت مآب عبدالوہاب عبدالواسع، رابطہ عالم اسلامی کے سکریٹری جنرل عالی جناب عبداللہ عمر نسیف اور مراکش کے ایک وزیر عالی مرتبت (نام یاد نہیں رہا، وہ مہمانوں کے جذبات کے ترجمان تھے) کی تقریریں ہوئیں، شاہ فہد کی تقریر میں دنیائے اسلام کے تمام اہم مسائل کا ذکر تھا، اور خادم حرمین شریفین کی حیثیت سے اُن کی حکومت کی اُن مساعی کا بھی جو حجاج کو نوع بہ نوع سہولتیں بہم پہونچانے کے لئے کی گئی ہیں۔ اس دن ڈنر نہیں لنچ تھا اور خوب، اور بہت خوب تھا۔ مہمانوں کی تعداد بھی خاصی بڑی تھی۔

---

۲۹ رجولائی کی شب میں ہم لوگ مکہ معظمہ لے جائے گئے، جدہ میں ہم نے احرام باندھ لئے تھے۔ مکہ معظمہ کے مشہور ہوٹل اجیاد میں جو حرم شریف سے بہت قریب ہے، اُترنے

کے فوراً بعد ہم حرم پہونچے، کعبہ پر نظر پڑتے ہی آنکھیں اشکبار ہوگئیں کہ اسی کے دیدار کے لئے مسلمان ساری عمر بے چین رہتا ہے، عمرہ کے سارے مناسک الحمدللہ، قلب کی کمال خستگی و برشتگی کے ساتھ، خوش اسلوبی سے پورے ہوئے۔ ہجوم بہت تھا اور گرمی اگرچہ سخت تھی، لیکن اللہ کے ہر بندہ پر ایک والہانہ کیفیت طاری تھی، سرمستی کی ایک کیفیت جس میں خود سپردگی کے جذبے نے ایک خاص کشش پیدا کر رکھی تھی، یہ گویا ایک اور منزل تھی اس روحانی سفر کی جو ۳ر اگست کو عرفات کے میدان میں جبل رحمت کے سایے میں اختتام پذیر ہونے کو تھا، اور جس کے لئے گھڑیاں گنی جارہی تھیں، اور دعائیں مانگی جارہی تھیں کہ اے اللہ! ہمارے لئے یہ سفر آسان بنادے اور اس کے لئے ہماری ناچیز مساعی کو قبول فرمائے۔

۳۱ر جولائی کو جمعہ کا دن تھا، حرم شریف کے اندر اور باہر بڑا ہجوم تھا، لاکھوں بندے اپنے رب کے حضور اطاعت و انقیاد کے گہرے جذبے کے ساتھ حاضر تھے اور ایک عجیب عالم تھا، لیکن کسے خبر تھی کہ ایرانیوں نے دل میں کیا ٹھان رکھی ہے۔ ایران سے کوئی ڈیڑھ لاکھ اشخاص بظاہر حج کی نیت سے آئے تھے، لیکن اس روز ان کی طرف سے جو کچھ ہوا اور جس کے نتیجے میں کئی سو آدمی ہلاک اور زخمی ہوئے وہ حد درجہ تکلیف دہ اور شرمناک تھا۔ مظاہرہ کا تخیل بذاتِ خود ایک ایسے دارالامن میں جہاں کسی بھی جاندار مخلوق کے ساتھ تشدّد کا خیال بھی ایک گناہ ہے اور اس کا کفّارہ دَم کی شکل میں واجب، ایک تشدّد اور غیر شرعی فعل ہے، چہ جائیکہ وہاں عملاً فتنہ و فساد برپا کرنا جو سرتاسر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے۔ کیسی بڑی گمراہی اور ضلالت ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگرچہ ایرانی مظاہرین کے تیور خوفناک اقدام کی غمازی کررہے تھے اور غالباً ان کی ایک خاصی تعداد حرم کے اندر داخل ہوکر ہنگامہ برپا کرنا چاہتی تھی، سعودی حکومت کی انتظامیہ نے نہ صرف بڑے صبر و تحمل کا ثبوت دیا بلکہ بہت جلد اپنے تدبر اور دانشمندانہ اقدام سے صورت حال پر قابو حاصل کرلیا، ورنہ نہ معلوم کس قدر جانی و مالی نقصان ہوتا۔ یہ میرا ہی تاثر نہیں بلکہ دنیا کے گوشے گوشے سے آئے ہوئے لاکھوں عازمین حج کے یہی تاثرات تھے۔ دیکھئے خالص دنیا کی سیاست فریضۂ حج جیسے گہرے مذہبی و روحانی تجربے کو جو براہ راست

بندے اور اس کے رب کے مابین ہوتا ہے، کس طرح اپنی طاغوتیت سے داغدار بنا دیتی ہے؛ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس سے اور نفس کی شرارتوں سے محفوظ رکھے۔

سعودی حکومت اور خاص طور پر اس کے وزارت حج و اوقاف مبارکباد کی مستحق ہے کہ اس کی توجہ خاص سے حجاج اور زائرین کے لئے بڑی سہولتیں فراہم ہوگئی ہیں، یوں تو سعودی عرب میں معاشرتی و معاشی زندگی کے ہر شعبے میں خوشحالی و فارغ البالی عیاں اور معیار زندگی اونچا ہے، لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ میں جو تعمیرات دیکھنے میں آئیں خواہ وہ عمارتوں کی شکل میں ہوں، کشادہ اور ہموار سڑکوں، روشن سُرنگوں، پلوں اور فلائی اوورس وغیرہ کی صورت میں ہوں یا خانۂ کعبہ اور مسجد نبوی کی توسیع و تعمیر کے سلسلے کی ہوں، اُن پر بے اختیار صدائے آفرین بلند ہوئی۔ اور یہ سب ممکن نہ ہوتا اگر مملکت سعودیہ کی حکومت کا رجحان دیندارانہ نہ ہوتا اور اس کے ذمہ داروں کے سامنے ہمہ وقت کنگ عبدالعزیز کی یہ بات نہ رہتی کہ ' یاد رکھو کہ ہمارے خاندان کو جو جاہ و شوکت حاصل ہے اور جو آیندہ ملے گی وہ صرف حرمین شریفین کی خدمت کی برکت سے ملے گی۔ کسی بھی صورت اس کے اخراجات کے میزانیہ میں کٹوتی نہ کی جائے، ہر سال اور ہر حال میں اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ ہوتا رہے۔ حاجیوں کے لئے ہر طرح کی آسانیاں بہر قیمت فراہم کی جاتی رہیں'؛

خدا کا شکر ہے کہ سعودی حکومت کی اعلا پیمانے کی میزبانی کے سبب اس حج میں بڑی آسانیاں رہیں، اس کی وجہ سے حج کے سارے مناسک بڑی خوش اسلوبی سے ادا ہوئے۔ اللہ کی نعمتیں اور رحمتیں اس گنہگار پر ویسے ہی کیا کم تھیں کہ امسال حج کی یہ نعمت، اتنی ساری سہولتوں کے ساتھ، ہر وقت یاد دلاتی رہی کہ خطا کاروں کو بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہئے۔ مجھے تو وہاں کی ہر آسانی پر اور ہر آرام پر یہی خیال آتا تھا کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی کون کون سی نعمتوں سے انکار کرے گا، اس کی رحمت سب پر محیط ہے۔ اللہ کی ناشکری ہوگی اگر ہم حکومت مملکت سعودیہ کی شاہانہ میزبانیوں کا شکریہ ادا نہ کریں کہ جو اس کی مہتم بالشان رحمتوں کا وسیلہ بنی۔

مسعود انور علوی کاکوروی

ہندوستان کے پہلے شیعہ مجتہد
سیّد دلدار علی نصیر آبادی

حکومت اودھ کا زمانہ جو بانی سلطنت نواب سعادت خاں برہان الملک (۱۷۲۱ء-۱۷۳۹ء) سے نواب واجد علی شاہ اختر (۱۸۴۷ء-۱۸۵۶ء) آخری تاجدار اودھ تک تقریباً ۱۳۵ سال پر محیط ہے۔ ثقافت، تہذیب و تمدن اور علمی و ادبی سرگرمیوں کے لئے بہت مشہور رہا ہے۔ سلاطین اودھ کے علمی ذوق، علوم و فنون سے دلچسپی، فراخ دلی اور سیر چشمی نے خطّۂ اودھ خصوصاً لکھنؤ کو مشرقی تہذیب و تمدن اور تعلیم و تعلم کا مرکز بنا دیا تھا۔ نواب آصف الدولہ بہادر (۱۷۷۵ء-۱۷۹۷ء) کے عہد میں شیعیت کو بڑا فروغ ہوا، اسے گویا درباری مذہب کی حیثیت دے دی گئی، تبھی سے وہ ایک اجتماعی تحریک کی صورت میں آگے بڑھتی رہی۔ سیّد دلدار علی نصیر آبادی غفران مآب لکھنوی اسی تحریک کے بانی مبانی، روح رواں اور اس سلسلہ کی پہلی کڑی تھے۔ انھوں نے ہندوستان میں باضابطہ تعلیم حاصل کرنے کے بعد مزید تعلیم کے لئے عراق کا سفر کیا۔ وہاں سے سند اجتہاد لائے اور واپس آکر باقاعدہ اپنے مسلک و مذہب کی نشر و اشاعت کی اور شیعہ فرقے کو متحد کیا۔ اسی بنا پر وہ نہ صرف اودھ بلکہ ہندوستان کے پہلے شیعہ مجتہد کہے جاتے ہیں۔ اس وقت سے اب تک اودھ بلکہ ہندوستان میں فرقۂ شیعہ کی جو بھی حیثیت اور سرگرمیاں ہیں وہ تمام تر ان ہی کی رہینِ منت ہیں۔ زیر نظر سطور میں ان کی حیات، علمی و ادبی کارنامے اور تبلیغی سرگرمیوں کا ایک جائزہ لیا گیا ہے۔

جناب مسعود انور علوی کاکوروی۔ استاذ شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱

موصوف کا پورا نام سید دلدار علی بن معین ہے۔ سلسلہ نسب تیئیس ۲۳ واسطوں سے حضرت امام علی نقی تک[1] اور تیس ۳۰ واسطوں سے حضرت علی مرتضیٰؑ تک پہنچتا ہے۔ سید دلدار علی (۱) بن سید محمد معین (۲) بن سید عبدالہادی (۳) بن سید ابراہیم (۴) بن سید طالب (۵) بن سید مصطفیٰ (۶) بن سید محمود (۷) بن سید ابراہیم (۸) بن سید جلال الدین (۹) بن سید زکریا (۱۰) بن سید جعفر (۱۱) بن سید تاج الدین (۱۲) بن سید نصیر الدین (۱۳) بن سید علیم الدین (۱۴) بن سید شرف الدین (۱۵) بن سید نجم الدین (۱۶) بن سید علی (۱۷) بن سید ابو علی (۱۸) بن سید ابو یعلی محمد (۱۹) بن سید ابو طالب (۲۰) بن سید محمد (۲۱) بن سید طاہر (۲۲) بن سید جعفر (۲۳) بن حضرت امام علی نقی (۲۴) بن حضرت امام علی رضا (۲۵) بن حضرت امام موسیٰ کاظم (۲۶) بن حضرت امام جعفر صادق (۲۷) بن حضرت امام محمد باقر (۲۸) بن حضرت علی (۲۹) بن حضرت امام حسین (۳۰) بن حضرت علی کرم اللہ وجہہ[2]

ولادت و تعلیم

شب جمعہ ۱۱۶۶ھ/۳-۲-۱۷۵۲ء میں رائے بریلی سے بیس میل کے فاصلہ پر قصبہ نصیر آباد میں پیدا ہوئے[3] اپنے وطن کی نسبت سے نصیر آبادی کہلائے، خاندانی حالات بہت زیادہ دستیاب نہیں ہوتے ہیں۔ اجداد میں پندرھویں نمبر کے جد امجد سید نجم الدین سبزواری سلاطین غزنوی کے امیر تھے۔ سید سالار مسعود غازی کی مدد کے ارادہ سے ہندوستان وارد ہوئے اور جائس میں قیام کیا۔ جائس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ جس جگہ انہوں نے قیام کیا تھا اُسے "جائے عیش" کے نام سے پکارا جو آئندہ کثرتِ استعمال سے جائس مشہور ہو گیا۔ بعد ازاں ان کی اولاد میں سید زکریا نے اپنے جد سید نصیر الدین بن سید علیم الدین کے نام پر نصیر آباد نامی بستی آباد کی اور وہیں مستقل طور پر رہنے لگے[4] ان کے بعد ان کے اخلاف کا وطن بھی نصیر آباد ہی رہا۔ زمینداری کا پیشہ اختیار کیا اور وہی کسبِ معاش کا ذریعہ رہا۔ سید دلدار علی غفران مآب نے بھی اسی ماحول میں آنکھ کھولی اور پرورش پائی۔ بظاہر یہ اندازہ تھا کہ زمیندار کا بچہ میدانِ علم و ادب میں کوئی نمایاں مقام نہ پیدا کر سکے گا۔ لیکن قسامِ ازل نے ان کے لئے یہ مقدر کر دیا تھا کہ وہ اپنے علم کی بدولت فخرِ اسلاف و رشکِ اخلاف

ہوں گے۔

علمی اسفار ابتدائی تعلیم حسب دستور گھر پر حاصل کی۔ اس کے بعد مزید تعلیم کی تحصیل کے لئے الہ آباد گئے۔ وہاں سید غلام حسین دکنی تلمیذ شیخ محمد اعلم بن شاکر اللہ سندیلوی کے روبرو زانوئے تلمذ تہ کیا[۵] استاد کی زندگی تک ان ہی سے استفادہ کیا۔ ان کے بعد الہ آباد کی رہائش کو خیرباد کہہ کر وطن واپس آگئے۔ پھر وہاں سے سندیلہ ضلع ہردوئی گئے۔ وہاں مولوی حیدر علی سندیلوی (م ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۴ء) خلف ملا حمد اللہ سندیلوی (۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء) سے قاضی محب اللہ بہاری (م ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء) کی شہرہ آفاق تصنیف سلم العلوم کی شرح السلم لملا حمد اللہ سندیلوی کا درس لیا۔ سندیلہ سے تکمیل درس کے بعد رائے بریلی واپس آگئے۔ یہاں آکر ملا حمد اللہ سندیلوی کے دوسرے شاگرد ملا باب اللہ جونپوری سے اکثر درسیات کی تکمیل کی اور علوم عقلیہ میں کافی دستگاہ پیدا کرلی۔ اس کے بعد قریہ بہ قریہ تحصیلِ علم کے واسطے گھومتے رہے۔ علوم عقلیہ کی تکمیل کے واسطے لکھنؤ اور فیض آباد بھی گئے۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں کسی عالم کا نام سنتے اس سے ضرور ملاقات کرتے چنانچہ ملا بحر العلوم عبد العلی فرنگی محلی (م ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء) سے ان کے زمانۂ قیام شاہ جہاں پور ملاقات کی اور کچھ مسائل میں تبادلۂ خیال کیا۔ وہیں مولوی محمد حسن نامی عالم سے جامع مسجد میں مناظرہ کیا۔ کیونکہ غفران مآب کو ان کے حاشیہ شرح ہدایۃ الحکمۃ لملا صدر الدین شیرازی کے سلسلہ میں ایک مقام پر کچھ اختلاف تھا۔[۶] غفران مآب کے ان تمام علمی اسفار کے سنین کی تعیین نہیں کی جاسکتی ہے۔

سفرِ عراق انھوں نے ہندوستان میں رہ کر یہاں کے مشاہیر اہلِ علم سے معقولات و منقولات میں بھرپور استفادہ کیا۔ لیکن مزید تحصیل کے لئے عراق جانے کا ارادہ کیا۔ ان کے ارادہ کی تکمیل میں سب سے بڑا ہاتھ سرفراز الدولہ نواب حسن رضا خاں شیعی (۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱ء) کا تھا جنھوں نے شیعہ فرقہ کی مذہبی کمزوری کا خیال کرتے ہوئے اعلیٰ علم، اجازہ اور سند اجتہاد کے حصول کی غرض سے انھیں عراق بھجوایا۔ ان کا یہ سفر ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں ہوا۔[۷]

عراق پہنچنے کے بعد سب سے پہلے نجف، کاظمین، کربلا، مشہد اور الطف جیسے مقامات کی زیارت کی۔ پھر وہاں کے مشہور علما سے ملاقات کی۔ آقا باقر محمد بہبانی (۱۲۰۸ھ/ ۱۷۹۳ء) سے الفوائد الحائرہ اور علامہ طوسی کی تصنیف الاستبصار کا باقاعدہ درس لیا۔ ریاض المسائل یعنی شرح المختصر النافع کا کچھ حصّہ اس کے مصنف علی بن محمد علی طباطبائیؒ سے پڑھا۔ احادیث کی جملہ کتابیں مہدی بن ابوالقاسم شہرستانی (۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء) سے کربلا میں پڑھیں۔(۸) یہیں انھوں نے سید مہدی بن مرتضیٰ طباطبائیؒ کے علم و فضل کا چرچا سنا تو اُن سے استفادہ کا شوق پیدا ہوا۔ چنانچہ جب طباطبائیؒ اپنے وطن نجف اشرف پہنچے تو وہاں جاکر انھوں نے ان سے کتاب الوافی اور معالم الاصول کا درس لیا۔ باضابطہ تعلیم سے فراغت کے بعد استاد کے ہمراہ کاظمین، عسکرین اور سرمن رای کے سفر کئے، پھر ۱۱۹۴ھ/ ۱۷۸۰ء میں مشہد آگئے۔(۹) مشہد کے دورانِ قیام مہدی بن سید ہدایت موسوی اصفہانی سے بھی کسب علم کیا۔ وہیں موسم سرما گزارا کیونکہ اس موسم میں اطراف و جوانب کا سفر دشوار گزار ہو جاتا تھا۔ سردی کے اختتام پر استاد مذکور سے رخصت ہوئے، انھوں نے اجازہ لکھ کر دیا۔ بعدازاں وہاں سے ہندوستان آئے اور اپنے وطن نصیرآباد میں قیام کیا۔ انھوں نے اپنے سفرِ عراق کے حالات، تحصیلِ علم کے واقعات اور اپنے اساتذہ کا تذکرہ اس اجازہ میں کیا جو انھوں نے اپنے بڑے بیٹے سلطان العلما سید محمد (۱۲۸۴ھ/ ۱۸۶۷ء) کو دیا۔ نصیرآباد میں ایک شاندار مسجد اور عالی شان امام باڑہ بھی ۱۲۲۸ھ/ ۱۸۱۳ء میں تعمیر کروائے۔(۱۰)

لکھنؤ میں آمد اور امامت نماز جمعہ

عراق سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ نصیرآباد میں آکر قیام کیا پھر سرفراز الدولہ نواب حسن رضا خاں شیعی (۱۲۱۶ھ/ ۱۸۰۱ء) کی تحریک و بلاوے پر لکھنو آگئے۔ نواب نے اُنھیں اپنے لڑکوں کے واسطے معلّم و اتالیق منتخب کیا اور ماہوار مشاہرہ مقرر کر دیا۔ لکھنو میں غفران مآب نے درس و تدریس اور افادہ میں مشغول رہنے کے ساتھ ہی تصنیفی کام بھی شروع کیا۔(۱۱) اس مرکزی مقام سے ان کی شہرت بڑھنا شروع ہوئی۔ ان سے پیشتر ہندوستان میں شیعوں

کی نہ کوئی مربوط جماعت تھی اور نہ کوئی باقاعدہ تنظیم۔ شیخ محمد علی کشمیری فیض آبادی اس اہم کام پر کمربستہ ہوئے۔ انھوں نے امرائے سلطنت اور اعیانِ مملکت کو اس بات پر اکسایا کہ وہ شیعوں کے واسطے باقاعدہ نماز باجماعت کا اہتمام اور خاص طور پر جمعہ کی نماز باجماعت کا التزام کریں۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک رسالہ بھی تصنیف کیا۔(۱۲)

صاحبِ نزہۃ الخواطر شیخ محمد علی کشمیری کے سلسلے میں رقم طراز ہیں:

"له رسالة فی الصلوة بالجماعة وهو اول من حرض امراء الشيعة على اقامة الجمع والجماعات على مذهب الشيعة الامامية"(۱۳)

(نماز باجماعت ادا کرنے کے سلسلے میں ان کا ایک رسالہ ہے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے شیعی امرا کو شیعی امامیہ مسلک پر نمازِ جمعہ اور دوسری نمازوں کی جماعتوں کے قیام پر اُکسایا۔)

مولف نے اس رسالہ میں ایک طرف نمازِ جمعہ کو باجماعت ادا کرنے کی فضیلت پر زور دیا اور احادیث و شرعی دلائل سے اس کو ثابت کیا ہے اور دوسری سمت رسالہ مذکورہ کے چوتھے باب میں غفران مآب کی امامت اور ان کی اہلیت و بزرگی کے بارے میں بڑی صراحت سے لکھا ہے کہ:

"وہ بزرگ جو بلاشک و شبہ نماز باجماعت کی امامت کے لائق اور حضرت حق تعالیٰ کی بارگاہ کے مقرب ہوں۔ جن کی ذات پر کسی کو طعن و تشنیع کی مجال نہ ہو۔ علم کا نور ان کی جمال آگیں پیشانی سے پھوٹا پڑتا ہو اور نیک عملی ان کے چہرہ سے ظاہر ہو۔ وہ عاکفِ کعبہ مقبلی اور سعید ازلی "میر سید دلدار علی" ہیں۔ جو حق تعالیٰ کے راستے کے سالک، اس کی بارگاہ کے مقرب اور فرشتہ سیرت انسان ہیں جن کے سراپا سے معرفت، علم و عمل اور ایمان کی شعائیں پھوٹتی ہیں۔(۱۴)"

جب نواب حسن رضا خاں فیض آباد گئے تو مولف نے مذکورہ رسالہ ان کی خدمت میں پیش کیا اور انھیں نماز باجماعت کے قیام پر اُکسایا اور آمادہ کیا۔ وزیر حسن رضا خاں موصوف اپنے عہد کے ایک جلیل القدر عالم اور صوفی بزرگ شیخ علی اکبر فیض آبادی (م ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۵ء)

سے نہایت متاثر اور خوش عقیدہ تھے۔ خود نواب آصف الدولہ بہادر بھی ان کی تعظیم کرتے تھے۔ ایک روز حسن رضا خاں نے شیخ علی اکبر فیض آبادی کو نماز باجماعت ادا کرتے دیکھا۔ نماز کے اختتام اور حسن رضا خاں کے استفسار پر شیخ نے ان سے نماز باجماعت کی فضیلت اور اس کے فوائد بیان کئے۔ چونکہ وزیر موصوف شیخ محمد علی کشمیری کی گفتگو سن چکے تھے نیز ان کے تصنیف کردہ رسالہ کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ لہذا وہ نماز باجماعت کے قیام پر آمادہ ہو گئے۔ انھوں نے نواب آصف الدولہ بہادر سے شیعہ حضرات کے واسطے نماز باجماعت کا ذکر کیا، اس کے فضائل و فوائد اور شیخ علی اکبر فیض آبادی کا عمل اور ان کی گفتگو بالتفصیل ذکر کئے۔ آصف الدولہ متاثر ہو کر اس کام کے لئے تیار ہو گئے۔ انھوں نے غفران مآب کے علمی شغف اور مجتہدانہ بصیرت کا کافی چرچا سنا تھا لہذا انھیں اس کام کے لئے منتخب کیا۔

۱۳ رجب المرجب ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۶ء کو سب سے پہلی نماز باجماعت نواب حسن رضا خاں شیعی کے محل میں غفران مآب کی اقتدا میں ہوئی۔ یہ نماز ظہرین تھی۔ اس کے بعد اسی سال ۲۷ رجب کو نمازِ جمعہ بھی ان ہی کی اقتدا میں ہوئی۔ اس طرح شیعوں کی نماز باجماعت اور جمعہ کا باقاعدہ سلسلہ قائم ہو گیا۔(۱۵)

جب آصف الدولہ بہادر نے امامت کے واسطے غفران مآب کا نام تجویز کیا تو ابتدا میں وہ اس کے لئے جیسا اُن کے درج ذیل بیان سے اندازہ ہوتا ہے تیار نہیں ہوئے:

"حکومت کی جانب سے جب مجھ سے نماز باجماعت کی امامت کی فرمائش ہوئی تو میں نے مندرجہ ذیل چند وجوہ سے عذر خواہی کی۔

"منصبِ امامت نہایت جلیل القدر اور عظیم الشان ہے اور میں اپنی ذات کو اس مرتبہ کے قابل نہیں سمجھتا۔ مخالفین کے تسلّط کی وجہ سے زمانۂ سابق میں اس طرح جمعہ و جماعت کا اہتمام کبھی نہیں ہوا تھا۔ لہذا اس کے ہونے میں نکتہ چینی اور استعجاب کا خوف تھا۔ خیال تھا کہ شاید بعض مخالفین اس میں کچھ دراندازی کریں۔ اگرچہ اپنی معذوری کے اسباب بیان کئے لیکن جب میں نے دیکھا کہ محرک کی نیت خالص ہے اور ان کی ہمت اعلائے کلمۃ الایمان کی طرف منعطف ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ میں نے مخالفین کی کمزوری اور ان کے ارکان

کے تزلزل کا احساس کیا تو مجھے جناب رب العزت سے خوف ہوا کہ امر خیر میں تساہل کرنے پر وہ مجھ سے مواخذہ نہ کرے لہذا میں نے التماس کو منظور کیا اور ایک رسالہ بھی لکھا جس میں احادیث و آیات سے فضیلت نماز جمعہ کو ثابت کیا تھا۔(۱۶)

تبلیغ و اشاعتِ دین جمعہ کی نماز اور جماعت کا سلسلہ شروع ہوا اور گویا شیعہ فرقہ کے متحد ہو جانے کے بعد غفران مآب نے ان کی مذہبی کمزوری اور ناواقفیت کو دیکھتے ہوئے اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس کی کہ ان میں شیعی مسلک اور عقائد کی باقاعدہ تبلیغ کی جائے تاکہ ان میں مذہبی بیداری پیدا ہو اور ان کا ملّی تشخّص نمایاں ہو۔ چنانچہ انھوں نے ہر جمعہ کو نماز کے بعد وعظ کا سلسلہ شروع کیا جس میں حسبِ ضرورت وقت کے تقاضوں کے مطابق روزمرّہ کے مسائل اور اوامر و نواہی، پند و نصائح اور شیعہ عقائد کے بیانات شروع کئے۔ ان کے یہ مواعظ جمع کر لئے گئے جو بعد میں مواعظِ حسنہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ ان مواعظ کی مجالس میں امرائے سلطنت حتیٰ کہ اکثر نواب آصف الدولہ بہادر بھی شریک ہوتے تھے۔ غفران مآب نے فقہی مسائل یا اپنے عقائد کی تبلیغ میں کبھی جلالتِ شاہی کی بھی پرواہ نہ کی۔ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ نواب موصوف وعظ کی محفل میں موجود تھے۔ جیسے ہی غفران مآب منبر پر گئے نواب حسن رضا خاں نے بادشاہ کے ڈر سے چپکے سے کہا "جناب جو چاہیں بیان فرمائیں مگر بھنگ نوشی کی مذمت نہ کریں کیونکہ آصف الدولہ خود اس کے شوقین ہیں ایسا نہ ہو کہ ناراض ہو جائیں اور بنا بنایا کھیل بگڑ جائے۔" انھوں نے جواب دیا کہ نہیں آج ہی تو موقعہ ہے۔ اس کے بعد ایسی عبرت خیز تقریر کی کہ خود آصف الدولہ بھی کانپ اُٹھے اور تمام حاضرین سے مخاطب ہو کر کہا کہ تمام لوگ گواہ رہیں کہ جناب (غفران مآب) کی نصیحت سے متاثر ہو کر میں آج سے بھنگ نوشی سے توبہ کرتا ہوں۔ ہلاک بھی ہو جاؤں گا تو نہ پیوں گا۔(۱۷)

صاحبِ نزہۃ الخواطر لکھتے ہیں کہ نماز با جماعت قائم کرنے کے بعد موصوف نے اپنی تمام تر کوششیں اپنے مذہب کو برحق ثابت کرنے اور دوسروں خاص طور پر احناف، حضرات صوفیہ اور اخباریوں کے مذہب کو باطل ثابت کرنے پر صرف کر دیں۔ اپنی کچھ

تصانیف بغرضِ اجازہ عراق بھی بھیجیں جن پر مہدی بن مرتضیٰ طباطبائی، علی بن علی طباطبائی کربلائی اور مہدی بن ابوالقاسم موسوی شہرستانی نے اجازت نامے لکھ کر بھیجے۔[۱۸]

غفران مآب کی اس تبلیغ کا یہ نتیجہ ہوا کہ مسجدیں، امام باڑے، مدرسے، درگاہیں، کربلائیں بڑی تعداد میں نظر آنے لگے۔ ان ہی کی بدولت مدرس اور مدرسہ سازی کی تحریک شروع ہوئی جس کی وجہ سے بکثرت مدارس معرضِ وجود میں آئے۔ حضرت امام حسین اور شہدائے کربلا کی یاد اور عزاداری ایک منظم تحریک کی صورت میں منصۂ شہود پر آئی۔ انھوں نے اپنے وطن نصیر آباد اور لکھنؤ میں دو عالی شان امام باڑے بنوائے، ان کی دیکھا دیکھی اودھ اور دوسرے مقامات پر سیکڑوں امام باڑے تعمیر اور آباد ہو گئے۔

وفات وہ اسی طرح اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں مصروف رہے۔ اپنی متعدد قابل ذکر تصانیف اور بے شمار شاگردوں کی بدولت ان کے اس کام کو آئندہ بڑی ترقی اور فروغ ملا۔

انہتّر (۶۹) سال کی عمر میں ۱۹ ررجب ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۰ء کی شب میں بہ عہد غازی الدین حیدر بادشاہِ اودھ (۱۸۱۴ء-۱۸۲۷ء) لکھنؤ میں وفات پائی اور اپنے تعمیر کردہ حسینیہ امام باڑہ لکھنؤ میں مدفون ہوئے۔[۱۹]

درج ذیل شعر سے سنِ وفات نکالا گیا ہے۔

سروش غیب ہماں وقت: گہاں فرمود ستون دیں بہ زمین اوفتاد وا ویلا[۲۰]

۱۲۳۵ھ

وفات کے بعد ان کا لقب "غفران مآب" پڑا جو اس قدر مشہور ہو گیا کہ آج عرفِ عام بلکہ خاص میں بھی ان کو اصل نام کے بجائے اسی لقب سے جانا جاتا ہے۔

عام طور پر انسان کی یادگار تین چیزیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ غفران مآب کی بھی یہ تین چیزیں ان کی یادگار ہیں۔ (۱) نیک و صالح اولاد (۲) تلامذہ (۳) علمی کارنامے اور اصلاحی کوششیں۔

غفران مآب کے پانچ قابلِ ذکر بیٹوں کے علاوہ ان کے انتیس[۲۹] ایسے شاگرد ہوئے جو اپنی علمی لیاقت اور ذاتی صلاحیت کی بنا پر بہت مشہور ہوئے۔[۲۱] عصرِ حاضر کا کوئی شیعی ہندوستانی عالم اس بات سے انکار نہیں کرسکتا ہے کہ اس کا سلسلۂ تلمذ غفران مآب پر نہ ختم ہوتا ہو۔

اولاد سلطان العلما سید محمد:۔ یہ غفران مآب کے سب سے بڑے بیٹے تھے۔ ۱۷ر صفر ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے جملہ علوم عقلیہ و نقلیہ کا اکتساب اپنے والد سے کرنے کے بعد ۱۹ سال کی عمر میں تمام علوم متعارفہ سے فراغت حاصل کی۔ والد نے درس و تدریس اور اجتہاد کے واسطے اجازہ بھی لکھ کر دیا۔ ایک بڑی تعداد نے جس میں ان کے برادران خورد سید حسن و سید حسین صاحبان بھی تھے اکتساب کیا۔ علم کلام اور اصول میں خاص ملکہ تھا۔ علم و فضل کی بنا پر سلاطینِ اودھ بڑی عزت کرتے تھے۔ خاص طور پر امجد علی شاہ (۱۸۴۲ء۔ ۱۸۴۷ء) ان کے مکان پر آتے اور بڑے انکسار و تواضع سے پیش آتے تھے۔ ان ہی نے "سلطان العلما" کا لقب دیا اور مفتی بنایا۔ سلطان العلما کی تحریک پر بادشاہ نے ایک دینی مدرسہ قائم کیا۔ سلطنت میں جگہ جگہ مفتی مقرر ہوئے جو فقہ جعفریہ کے مطابق فتوے دیتے تھے۔ ہر سال سلطنت سے زکوٰۃ نکالی جاتی جو صرف ان ہی کے حکم سے تقسیم ہوتی تھی۔ ۱۲ر ربیع الاول ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ء کو لکھنؤ میں وفات پائی۔[۲۲]

غفران مآب کی طرح انھوں نے بھی رسائل و کتب بڑی تعداد میں مرتب کئے جن میں سے چند رسائل شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء) کے تحفۂ اثنا عشریہ کے رد میں ہیں۔ ان کے علاوہ شرح سلم العلوم ملا حمداللہ سندیلوی اور شرح صغیر للسید علی طباطبائی پر حواشی ہیں۔ کتاب مبسوط الصمصام القاطع، السیف الماسح طعن الرماح، بارقۂ ضیغمیہ در مسئلہ جواز متعہ، اصل الاصول شرح زبدۃ الاصول، العجالۃ النافع، الضربۃ الحیدریہ فی رد الشوکۃ العمریہ وغیرہ دوسری تصانیف ہیں۔

۲۔ سید علی:۔ یہ غفران مآب کے دوسرے بیٹے تھے۔ ۱۸ شوال ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۶ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ علم کی تحصیل ابتدا سے انتہا تک اپنے والد بزرگوار سے کی۔ پھر ۱۲۴۵ھ/

۱۸۲۹ء میں عراق گئے اور وہاں کے علما سے استفادہ کیا۔ سید کاظم نے اجازت نامہ مرحمت کیا۔ ایک سال بعد ہندوستان واپس آ گئے۔

۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں دوبارہ مقامات مقدسہ کی زیارت کے لئے خراسان اور کربلا گئے۔ کربلا ہی میں ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء میں وفات پائی۔

مسئلہ فدک، جواز متعہ، قرأت و تجوید، جواز عزاداری وغیرہ کے نام سے چند رسائل مرتب کئے۔ توضیح المجید کے نام سے کلام پاک کی دو جلدوں میں اردو زبان میں تفسیر لکھی جو امجد علی شاہ (۱۸۴۲ء - ۱۸۴۷ء) کے زمانہ میں لکھنؤ میں طبع ہوئی۔(۲۲)

۳۔ سید حسن :۔ یہ ۱۲ر ذی قعدہ ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء کو لکھنو میں پیدا ہوئے۔

اپنے والد سے تحصیل علم کے بعد اپنے بڑے بھائی سید محمد سلطان العلما سے اکتساب کیا۔ بڑے بردبار، متواضع اور دوسروں سے حسن سلوک سے پیش آنے والے تھے۔ ۱۱ر شوال ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء کو لکھنؤ میں وفات پائی۔

اقلیدس پر تعلیقات کے علاوہ قرأت و تجوید اور احکام موتیٰ کے سلسلے میں چند رسائل تحریر کئے تھے۔(۲۴)

۴۔ سید مہدی :۔ یہ غفران مآب کے چوتھے بیٹے تھے۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳ء میں لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ علوم نقلیہ و عقلیہ کی تکمیل والد سے کی۔ باوجود کم سنی کے اپنے معاصرین میں علم وفضل میں ممتاز تھے۔ ۲۲ سال کی عمر میں اپنے والد کے سامنے وفات پائی چنانچہ انھوں نے ایک رسالہ ان کی یاد میں مسکن القلوب عند فقد المحبوب ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ء میں تالیف کیا۔(۲۵)

۵۔ سید العلما سید حسین :۔ غفران مآب کے سب سے چھوٹے بیٹے تھے۔ ۱۴ر ربیع الآخر ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد سے اکتسابِ علم کیا۔ پھر اپنے برادرِ بزرگ سلطان العلما سید محمد سے تکمیل کی۔ سترہ سال کی عمر میں فاتحۃ الفراغ پڑھ کر درجۂ اجتہاد پر فائز ہوئے۔ درس و تدریس کی جانب متوجہ ہوئے تو بڑے بڑے لوگوں نے ان کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ شاگردوں کی ایک بڑی تعداد ہے

جس میں مفتی عباس نستری، غنی نقی زید پوری، سید حسن مرعشی، مرزا حسن عظیم آبادی وغیرہ مشہور ہوئے۔ دینی علوم میں تعمق اور عظمت اس حد تک مسلّم تھی کہ کوئی ہندوستانی شیعہ عالم ایرانی یا عراقی عالم کی تقلید نہیں کرتا تھا۔ ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء میں لکھنو میں وفات پائی۔[۲۶]

عربی و فارسی تصانیف کی خاصی تعداد ہے جس میں رسالہ تجزی فی الاجتہاد، رسالہ جواز وعدم جواز تقلید، منابیح التوفیق المقلب بہ معارج التحقیق، وسیلۃ النجاۃ، التعلیقات علی شرح ہدایۃ الحکمہ، رسالہ طرد المعاندین، مجالس مفجعہ، الحاشیہ علی کتاب الصوم من ریاض المسائل وغیرہ ہیں۔

مصنّفات ومولّفات جیسا کہ اس سے پیشتر لکھا جا چکا ہے غفران مآب نے نمازِ جمعہ اور نماز باجماعت کے قیام کے بعد اپنا بیشتر وقت تصنیف وتالیف، درس وتدریس اور اپنے مسلک کے تحفظ اور دفاع میں صرف کرنا شروع کیا۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ہندوستان خصوصاً اودھ میں شیعہ فرقے کو متحد کیا۔ یہ کہنا کہ ان سے قبل ہندوستان میں تشیع ایک مذہب کی حیثیت سے اور شیعہ ایک قوم کی حیثیت سے نہ تھے درست نہیں ہے لیکن ان دونوں پہلوؤں سے اس کے نقوش بہت زیادہ واضح نہ تھے۔ تاریخ اس کی شاہد ہے کہ غفران مآب اور ان کے اخلاف نے ان نقوش کو بہت واضح کیا۔

غفران مآب کے مزاج میں عراق جانے سے پیشتر شدت نہ تھی اس لئے کہ انھوں نے ہندوستان میں بیشتر تعلیم علمائے اہل سنّت سے حاصل کی تھی۔ لیکن جب عراق گئے اور وہاں کے شیعی علما سے اکتساب کیا تو اُن کے افکار و خیالات سے متاثر ہوئے۔ پھر ہندوستان واپس لوٹے تو کٹّر قسم کے اصولی تھے۔ انھوں نے اہلِ سنّت کی عموماً اور صوفیہ کی خصوصاً تردید کی، ان کے مسلک کو باطل بتایا، ان کے عقائد کو فاسد قرار دیا، ان کے رد میں کتابیں لکھیں اور ملا باقر مجلسی (۱۱۱۹ھ/۱۶۹۹ء) کی طرح ان کی پرزور تکفیر کی۔ غفران مآب کے انتقال کے بعد ان کے چاروں بیٹوں نے اسی طریقہ کو قائم رکھا بلکہ

...س میں شدّت پیدا اگی جس کے شاہد ان کے مصنفات ہیں۔
...غفران مآب نے شیعوں کی مذہبی کمزوری کو دیکھتے ہوئے بہت سی کتابیں ورسائل ...عقائد وکلام، اصولِ فقہ اور فقہ سے متعلق تصنیف کئے۔ تصانیف میں سب سے اہم اور لائقِ ...ذکر کتاب اساس الاصول ہے۔ عراق سے واپسی کے بعد غالباً یہ اُن کی سب سے پہلی ...کتاب ہے۔ حضرات شیعہ کے نزدیک اصول فقہ کے موضوع پر یہ ایک اہم، جامع، مفید اور مستند کتاب ہے۔ اسی بنا پر یہ اُن کے حلقوں میں بہت مقبول ومتداول ہو کر شیعی ...نصاب درس میں شامل ہو گئی۔[۲۷] سب سے پہلے سلطان العلما اور سید العلما کے عہد میں ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء میں لکھنؤ کے مطبع محمدیہ سے شائع ہوئی۔ ۲۸۸ صفحات اور بڑی تقطیع پر مشتمل ہے۔ اس کے قلمی نسخے بھی کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ (اصول فقہ ۳)، سلطان المدارس لکھنؤ (د ۱۴۰)، قطب الدین کلکشن، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ (۱۰/۱۸) وغیرہ میں موجود ہیں۔

یہ کتاب ایک مقدمہ چار مقاصد اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں فقہی بحثوں کے ساتھ علم کلام وعقائد کی بھی بحثیں ہیں۔ شیعی عقائد پر معترضین کے اعتراضات کے جوابات بھی ہیں۔ چاروں مقاصد میں اصول دین اور اصول فقہ کے بنیادی مسائل سے بھی بحث ہے۔ ہر مقصد میں متعدد فصول ہیں۔ خاتمہ میں اجتہاد کی اہمیت پر بحث ہے اور کئی "فوائد نافعہ" مندرج ہیں۔ علم اصول کی اہمیت کے بارے میں ابتدا ہی میں لکھا ہے کہ علم توحید کے بعد دینی علوم میں سب سے بڑا اور شرف وفضیلت کے لحاظ سے سب سے اہم اور قابل ترجیح علم، علم اصول واحکام ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ حلال وحرام کے مسائل پتہ چلتے ہیں۔ علم اصول ہی مذہبی علوم کا سردار اور شرعی قواعد کی بنیاد ہے کیونکہ بغیر اسے جانے ہوئے اللہ تعالیٰ کے احکام اور شرعی قوانین کی بجاآوری محال ہے۔

سبب تالیف کے سلسلے میں لکھتے ہیں:-

"إنّ اعظم العلوم الدينية قدرًا وارجحها شرفًا بعد علم التوحيد
هو علم الاصول والاحكام لحل معاقد الحلال والحرام فانه رئيس
العلوم الدينية ورأسها ومبنى القواعد الشرعيه ويعلم بالضرورة

من الدين ان ما كان شانه" الخ

کتاب کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ

" و سمّیتها باساس الأصول ليطابق الاسم المسمى عند الفحول والتمس من الناظرين فى هذا الكتاب ان ينظروا فيه بعين الانصاف معرضين عن الجدل والاعتساف ويستمعوا بصميم القلب لما نقول ولا يشرعوا قبل التأمل بالرد وعدم القبول" الخ

۲۔ منتہی الافکار :۔ ان کی یہ دوسری قابلِ ذکر عربی تصنیف بھی فن اصول سے متعلق ہے۔ ابو القاسم قمیؒ کی کتاب القوانین اصول فقہ سے متعلق ایک معلوماتی کتاب ہے۔ غفران مآب نے جب اس کا مطالعہ شروع کیا تو اکثر مقامات پر ان سے اختلاف کرتے ہوئے اس پر حواشی وتعلیقات لکھے۔ لیکن جب دیکھا کہ اعتراضات ایک کتاب کے متقاضی ہیں تو منتہی الافکار مرتب کرنا شروع کی۔ کتاب کی تکمیل و اشاعت سے پیشتر وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گئے چنانچہ ان کے بعد یہ کتاب انجمن یادگار علماء کی جانب سے تصویر عالم پریس لکھنو سے ۱۳۳۰ھ ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔ اس میں ایک مقدمہ اور چند مناہج ہیں۔ مقدمہ کتاب میں وجہ تصنیف، اصول فقہ کی تعریف اور اس کے موضوع و غایت کا بیان ہے۔ بڑی تقطیع میں تقریباً چار سَو صفحات پر مشتمل ہے۔ سبب تصنیف کے بارے میں تحریر کرتے ہیں :۔

" ولقد كان بعض الافاضل المعاصرين (اعنى ابا القاسم القمى) اجال جواد فكره فى هذا الضماد فاجاد وحرر فاقام من بناء هذا العلم ما أشرف على الفساد غير انّه سلك فى اكثر المسائل مسلكًا يخالف اكثر مدارك المحققين وقد بقيت بعد جنايا الرموز وخفايا الكنوز مختفية عن بصائر الناقدين" الخ

بعد ازاں اس کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں لکھا ہے

" وسميته بمنتهى الأفكار لما فيه من نتائج ابكار الانظار مالم تسمح به قرائح ذوالبصائر والابصار من فحول العلماء الاخيار" الخ

۳۔ الشہاب الثاقب : غفراں مآب کی یہ تصنیف خاص طور پر تصوف اور ارباب تصوف کے رد میں ہے۔ اس میں وحدت الوجود کے قائل تمام صوفیہ کی شدید ترین مخالفت اور تردید کی ہے۔ صوفیہ کے مذہب کو نہ صرف باطل ثابت کیا ہے بلکہ ان کی پرزور تکفیر کی، الحاد و زندقہ کے فتوے لگائے، ان پر لعنت کرنے کا جواز پیش کیا اور ان کے اذکار و اشغال پر اعتراضات کئے ہیں۔

جہاں تک میرے علم و دریافت کا تعلق ہے یہ کتاب اب تک غیر مطبوعہ ہے۔ ایک قلمی نسخہ سبحان اللہ خاں کلکشن مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (۲۹۷:۵) میں ایک سو بیاسی ۱۸۲ صفحات پر بڑی تقطیع میں بھی محفوظ ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے صوفیائے کرام اور تصوف کے متعلق حضرات شیعہ کے مسلک و موقف اور خیالات کا ایک واضح خاکہ سامنے آجاتا ہے۔

ابتدا اس طرح کی ہے :۔

" یا من لا یخطر ببال اولی الرایات خاطرة من تقدیر جلالة عزته و تعترف القلوب الوالهة بأنّه لایزال بارنمام الاوهام و غموض مداخل العقول کنه معرفته، سبحان من حارت فی کبریاء یصبته دقائق لطائف الاوهام" الخ

بعد ازاں نواب حسن رضا خاں شیعی کی شان میں تعریفی کلمات لکھے ہیں پھر لکھا ہے

" و سمیتها بالشهاب الثاقب رجاء أن یرجم به کل شیطان مارد و یقذف به من کل جانب کل مبتدع معاند" الخ

کتاب ایک مقدمہ، چار مقاصد اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

پہلا مقصد آٹھ ابواب پر منقسم ہے ان میں وجود باری کے متعلق بحث ہے۔ متکلمین حکما اور صوفیہ کے درمیان واجب الوجود کے بارے میں اختلافات کا تفصیلی ذکر ہے۔

دوسرے مقصد میں وحدت الوجود سے متعلق بحث ہے۔ یہ مقصد چھ ابواب پر منقسم ہے ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں۔

تیسرے مقصد میں چار ابواب اور ایک منہج ہے۔ پھر منہج کو تین ابواب میں تقسیم

لیا ہے۔

چوتھے مقصد میں کوئی تقسیم نہیں ہے۔

تیسرے مقصد نے منہج کا پہلا باب گیارہ فصول پر منقسم ہے۔ ان میں سے پہلی فصل میں اپنے خیال میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی غلطیوں اور لغزشوں کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ دوسری فصل میں حضرت حسن بصریؒ کے سلسلہ میں لکھا ہے۔ ابتدا اس طرح کی ہے۔

"هو اول من اخترع الرهبانية فی الاسلام وتلامذه صنعوا الصوامع فی البصرة ـ وهذا الرجل كان من المنحرفين عن مولانا امير المومنين صلوات الله عليه وآله"

(اسی نے سب سے پہلے اسلام میں رہبانیت کو رواج دیا، اس کے شاگردوں نے بصرہ میں خانقاہیں بنائیں۔ یہ شخص ہمارے مولی امیر المومنین صلوات اللہ و آلہ سے انحراف کرنے والا تھا)

بعد ازاں ان پر طعن و تشنیع کئے ہیں۔ پھر اسی طرح تیسری سے گیارہویں فصل تک حضرات سفیان ثوری، بایزید بسطامی، معروف کرخی، حسین بن منصور حلاج، امام غزالی، شیخ عبدالقادر جیلانی، جلال الدین رومی، شیخ فرید الدین عطار اور حکیم سنائی کے معائب اور غلطیاں شمار کر کے ان پر اعتراضات کئے ہیں۔ مثلاً حسین بن منصور حلاج کے سلسلے میں آغاز ہی اس طرح کیا ہے۔

وهو كان من رؤس المتصوفة والزنادقة الخ

(وہ صوفیوں اور زندیقوں کا سردار تھا)

۴۔ مرأة العقول فی علم الاصول الملقب بہ عماد الاسلام:۔ انھوں نے امام فخر الدین رازی (۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) کی تصنیف نہایۃ العقول کے رد میں یہ کتاب مرتب کی۔ نہایت العقول علم کلام میں اہلسنت کی مشہور و مستند کتاب ہے۔ غفران مآب نے اس کتاب میں نہ صرف امام رازی کا رد کیا بلکہ تمام اہلسنت کے عقائد کو غلط ثابت کیا ہے۔

امام رازی کے دلائل کے مقابلہ میں اپنے دلائل پیش کر کے ان کے استدلال کو کمزور ثابت کیا ہے۔ فرقہ امامیہ اثنا عشری کو ناجی اور دوسرے فرقوں کو ناری بتایا ہے اور لکھا ہے کہ امام رازی نے جو کچھ لکھا ہے وہ محض تعصب و عناد پر مبنی ہے۔ امام اشاعرہ کے فقروں کو لکھنے کے بعد اپنی رائے پیش کی ہے اور عقلی و نقلی دلائل سے ان کو غلط ثابت کرنا چاہا ہے۔

غفران مآب کی یہ ضخیم عربی تصنیف پانچ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے تین جلدیں کتاب التوحید، کتاب العدل، کتاب النبوۃ، طبع ہو چکی ہیں۔ کتاب المعاد اور کتاب الامامت، ہنوز غیر مطبوعہ ہیں۔ کتاب التوحید بڑی تقطیع میں تقریباً ۳۰۰ صفحات پر مشتمل ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء میں لکھنؤ کے قومی پریس سے طبع ہو چکی ہے۔ کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ میں اس کا مخطوطہ ۱۲۳۵ھ کا ہے۔ اس کے دیباچہ میں موت کی ناقابل انکار حقیقت، دنیا کی بے ثباتی وغیرہ کا ذکر ہے۔ "فرقہ ناجیہ" کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ فرقہ اثنا عشریہ ہی ناجی و کامیاب فرقہ ہے۔ اہلبیت اور ان کی متابعت کا بیان ہے۔ اس کے بعد علما اور علم کی فضیلت بیان کرنے کے بعد کتاب کو علم کلام کی دیگر کتب پر فضیلت دی ہے۔ بعد ازاں اس کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ جس طرح آئینہ کے ذریعہ کوئی بھی شخص اپنے چہرہ کی خوبصورتی، بدصورتی اور خرابی و اچھائی کا اندازہ لگا لیتا ہے اُسی طرح اس کتاب کے ذریعہ وہ اپنے عقائد و مسلک کی مکمل طور پر اصلاح کر سکتا ہے۔
کتاب پانچ مقاصد اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ حمد و ثنا کے بعد لکھتے ہیں :۔

" فیقول العبد المفتقر الی اللہ العلی ابن السید محمد معین المدعو بالسید دلدار علی تجاوز اللہ ۔۔۔ انہ لا یغربن عنکم معاشر المومنین ان الدنیا دار غرور و انقطاع لیس لها بقاء ولا وفاء فکم لها من میت یبکی و آخر یعزّی وصریع مبتلی و عائد یعود و آخر بنفسہ یجود للہ در من قال :۔

ھی الدنیا تقول لمن علیھا حذار حذار من بطشی وفتکی

فلا یغررکم حسن ابتسامی فقولی مضحک والفعل یبکی

مجموعی اعتبار سے اس جلد میں لفظ اللہ کی تحقیق، اس کی وحدانیت کا بیان، اس کے معانی "لیس کمثلہ شیء" کی تفصیل، رسول اور نبی کے درمیان فرق، معرفت کے معانی، اس کے بدیہی یا نظری ہونے کی بحث، نظریۂ معرفت کے سلسلے میں متقدمین کے چند اقوال نیز اپنا نظریہ، معرفت الٰہی کی ضرورت ہے یا نہیں، علم کلام کی اہمیت، بعض فقہی اصول کے مسائل میں اختلافات کا ذکر، وجود کے معنی کی تحقیق اور اس کے متعلقات کا بیان، اثبات وجود، صفت قدرت و علم و کلام اور اسمار حسنیٰ کی تشریح وغیرہ ہے۔

دوسری جلد کتاب العدل ہے یہ ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں لکھنؤ کے مطبع عماد الاسلام سے ۱۲۰ صفحات پر مشتمل بڑی تقطیع میں شائع ہوئی ہے۔ کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ میں اس کا ایک مخطوطہ ۱۲۵۸ھ کا ہے۔ اس میں بائیس فصلیں ہیں جن میں حسن و قبح کی حقیقت کی عقلی تحقیق، بندہ کے اختیاری افعال کا حقیقتاً من جانب اللہ صدور ہونا، فرقہ امامیہ کے عقائد، مخالفین کے شبہات و اعتراضات کا جواب، جابجا امام رازی کے اقوال کی تردید، بندہ کے کسی کام کے کرنے کی قدرت، ارادہ کے معنی، امر و نہی اور کراہت، اللہ تعالیٰ کے تمام افعال اس کے ارادہ سے ہونا، قضا و قدر، عدل و انصاف، افعال کی غرض و غایت، شرائط تکلیف، لطف، توفیق، اصلاح عصمت، بعض آیات کی تاویلات، استدراج، ابتلار، سعادت و شقاوت، خیر و شر، میثاق، اجل مقرر، رزق، ولد الزنا اور اس پر احکام شریعت کا اطلاق، احوال اطفال اور آلام و عذاب وغیرہ کا بیان تفصیل سے ہے۔

تیسری جلد نبوت کے بیان میں ہے۔ یہ بھی ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں لکھنؤ کے مطبع عماد الاسلام سے بڑی تقطیع میں دو سو تیس صفحات پر مشتمل شائع ہوئی ہے۔ گیارہ فصلیں اور ایک خاتمہ ہے۔ جن میں لفظ نبی کی تحقیق، اس کی لغوی و اصطلاحی تشریح ہے۔ حسن بعثت کا بیان اور گیارہ وجوہ سے اس کے اثبات و وجوب کے سلسلہ میں بحث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو انبیار سابقین کے صحائف کی روشنی میں عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے۔ انبیار علیہم السلام کی عصمت اور اس کے لغوی و اصطلاحی معنوں

سے بحث ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سہو کے عدم جواز پر بحث، آپؐ کے تمام آباؤ اجداد سب مومن تھے، کیا رسولؐ اپنی بعثت سے قبل کسی شریعت کے تابع و سالک تھے؟ عصمت ملائکہ کا بیان، معراج شریف کا بیان، انبیاء اور ان کے وصی تمام ملائکہ سے افضل و برتر ہیں۔ حضرت علی مرتضیٰ کی عظمت و فضیلت تمام رسولوں اور نبیوں کے بعد تمام ملائکہ اور انسانوں پر ثابت کی ہے۔ کتاب کے خاتمہ میں چند مسائل کا ذکر ہے۔

ان دونوں کتابوں سے غفران مآب کے ذہن رسا، قوت فکر، طریقۂ استدلال، تبحر علم اور وسعت معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ راقم السطور کو باوجود کوشش اور تلاش کے معاد اور امامت سے متعلق اس کے دونوں حصّے دستیاب نہ ہو سکے۔ حالانکہ کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ کی فہرست میں عقائد ۱۷، ۲۰ کے تحت ان کے اسماء درج ہیں۔

مذکورہ بالا تینوں جلدیں جن پر تعارف و تبصرہ درج ہے ان کے مخطوطات کتب خانۂ مذکورہ میں عقائد ۶۴، ۶۹، ۷۰ کے تحت موجود ہیں۔

۴۔ اثارۃ الاحزان علی قتیل العطشان:۔ حضرت امام حسین کی شہادت کے سلسلہ میں ہے۔ تقریباً ۲۵ سال قبل کتب خانہ ناصریہ میں اس کا ایک قلمی نسخہ موجود تھا۔ لیکن اب ناپید ہے۔ مذکورہ نسخہ مولف کے عہد کا تھا۔ اس کا ایک دوسرا نسخہ کتب خانہ خدا بخش پٹنہ (۲۲۹۲) میں محفوظ ہے۔ قابل مطالعہ ہے۔ راقم کے پاس اس کے چند اوراق کے عکوس بھی ہیں۔

۵۔ رسالۃ الارضین:۔ یہ رسالہ فقہ میں ہے۔ اس میں زمین کے مسائل وغیرہ درج ہیں۔ ابتدا اس طرح ہے:۔

"الحمد للہ المفضل المنعام والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ محمد
سید الأنام و عترتہ الغر الکرام ما لعاقب الضیاء والظلام
و بعد فھذہ نخبۃ وافیۃ و نبذۃ کافیۃ من المسائل التی
یتعلق باموال الکفار و احوال الارضین" الخ

کتب خانہ ناصریہ میں اس کا ایک نسخہ (فقہ عربی ۱۰۶) کے تحت موجود ہے۔ اب تک

غیر مطبوعہ ہے۔

۶۔ مسکن القلوب عند فقد المحبوب :۔ یہ رسالہ انھوں نے اپنے بیٹے سید محمد مہدی (۱۲۳۱ھ/۱۸۱۵ء) انتقال پر تحریر کیا تھا۔ اس کے کسی مخطوطہ/مطبوعہ نسخے کی صراحت میری نظر سے کہیں نہیں گزری۔

۷۔ الحاشیہ علی شرح ہدایۃ الحکمۃ لملا صدر الدین شیرازی :۔ اس کے بھی مخطوط یا مطبوعہ نسخے کی موجودگی کا مجھے پتہ نہ چل سکا ہے۔

۸۔ الحواشی علی شرح السلم لملا حمد اللہ سندیلوی :۔ چونکہ غفران مآب نے شرح سلّم لملا حمد اللہ کا درس ان کے بیٹے ملا حیدر سندیلوی سے لیا تھا اس لئے ان رموز و نکات سے جو شارح نے اس میں درج کئے، انھوں نے بھی واقفیت حاصل کی۔ اور اس شرح پر مفید حواشی لکھے۔ یہ حاشیہ مکمل طور پر طبع نہ ہو سکا ہے۔ البتہ اس کے بعض حصے مولوی حمد اللہ کی شرح مطبوعہ شاہی پریس لکھنو کے حاشیہ پر درج ہیں۔

ان عربی نگارشات کے علاوہ ان کی فارسی قلمی کاوشات کی بھی ایک فہرست ہے۔ بیشتر کتابیں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء — ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء) کی مشہور زمانہ معرکۃ الآرا تصنیف تحفۂ اثنا عشریہ کے مختلف ابواب کے رد میں ہیں۔

۹۔ صوارم الالہیات علی قطع شبہات عابد العزی واللات :۔ یہ کتاب تحفۂ مذکورہ کے پانچویں باب الہیات کے رد میں ہے۔ ۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۲ء میں کلکتہ کے مطبع ہند سے شائع ہوئی۔

۱۰۔ حسام الاسلام و سہام الکلام :۔ یہ تحفہ کے چھٹے باب مبحث "نبوت" کے رد میں ہے۔ یہ بھی ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۰ء میں کلکتہ سے طبع ہوئی۔

۱۱۔ خاتمہ صوارم :۔ یہ مبحث امامت کے متعلق لکھی ہے اور اکثر اعتراضات جو صوارم الالہیات میں رہ گئے تھے اس میں درج ہیں۔ یہ غیر مطبوعہ ہے۔ کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ (علم کلام ۴۷) میں اس کا مخطوطہ ہے۔

۱۲۔ ذوالفقار :۔ یہ کتاب تحفۂ مذکورہ کے بارہویں باب تولا و تبرا کے رد میں ہے۔

ایک سو گیارہ صفحات پر مشتمل مطبع مجمع البحرین لدھیانہ سے ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء میں شائع ہوئی۔

۱۳۔ رسالہ در رد صوفیہ :۔ ملا محمد سمیع صوفی اور جملہ تمام صوفیہ کے عقائد کا رد کیا ہے۔ کتب خانہ ناصریہ میں (علم کلام ۱۲۱) اس کا قلمی نسخہ ۱۲۲۸ھ/۱۸۱۳ء کا لکھا ہوا موجود ہے۔

۱۴۔ رسالۂ غیبت :۔ تحفۂ مذکورہ کے ساتویں باب کا جواب اور مسئلہ امامت سے متعلق ہے۔ ۱۲۶۶ھ/ ۱۸۴۹ء میں سلطان المطابع لکھنؤ سے شائع ہوا ہے۔

۱۵۔ احیاء السنہ :۔ یہ تحفہ کے آٹھویں باب معاد کا رد ہے۔ غیر مطبوعہ ہے۔ اس کا ایک مخطوط نسخہ کتب خانہ ناصریہ میں (کلام شیعہ ۷) مکتوبہ ۱۲۲۱ھ موجود ہے۔

۱۶۔ مواعظ حسنہ :۔ یہ دراصل غفران مآب کی ان تقریروں اور مواعظ کا مجموعہ ہے جو انھوں نے نماز جمعہ کے بعد مختلف موضوعات پر کئے تھے۔ اس کا بھی ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ناصریہ (فارسیہ حدیث ۱۵۲) میں موجود ہے۔

۱۷۔ رسالہ فی اثبات الجمعہ والجماعہ :۔ اس کے کسی مخطوط یا مطبوعہ نسخہ کی تصریح راقم کی نظر سے کہیں نہیں گزری ہے۔

۱۸۔ نجات السائلین :۔ کتب خانہ ناصریہ میں (فقہ ۲۵۶) کے تحت اس کا ایک قلمی نسخہ ۱۲۲۶ھ کا موجود ہے۔

۱۹۔ رسالہ در رد نصاری :۔ اس کا بھی کوئی نسخہ کہیں نظر سے اب تک نہیں گزرا۔

۲۰۔ شرح باب الصوم لحدیقۃ المتقین، شرح باب الزکوٰۃ لحدیقۃ المتقین، شرح باب الطہارۃ :۔ ان کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ناصریہ (حدیث شیعہ ۴) میں ۱۲۱۹ھ/ ۱۷۹۴ء کا لکھا ہوا موجود ہے۔

اجازے

ان کے دو اجازت نامے اپنے بیٹوں سلطان العلما سید محمد اور سید العلما سید حسین صاحبان کے نام تھے۔ شاہی دور میں کسی مطبع سے شائع ہوئے تھے مگر مجھے نہ مل سکے۔

حواشی

۱۔ نجوم السماء۔ مرزا محمد علی (لکھنؤ، مطبع جعفری نخاس ۱۳۰۲ھ) : ۳۴۶

۲۔ اعیان الشیعہ۔ سید محسن الامین (دمشق، مطبعۃ الاتفاق ۱۹۴۹ء) ۳۱ : ۳۱

۳۔ تذکرۂ بے بہا فی تاریخ العلماء۔ سید محمد حسین نوگانوی (دہلی۔ جید برقی پریس) ۱۴۶

۴۔ (ا) نزہتہ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر۔ سید عبدالحی الحسنی ۷ : ۱۶۶

(ب) نجوم السماء، مصدر سابق : ۳۴۶ ؛ ج) طبقات اعلام الشیعہ۔ آغا بزرگ الطہرانی (نجف اشرف، مطبعۃ الآداب ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء) ۵۰۱ ۔ ۵۱۹

۵۔ ورثتہ الانبیاء۔ مولوی سید احمد (لکھنؤ، مطبع تصویر عالم ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۷ء) ۱ : ۳

۶۔ آئینۂ حق نما۔ سید نجف علی (مسلم یونیورسٹی علی گڈھ سبحان اللہ کلکشن مخطوطہ ۲۹۷:۳/۱۰) : ۶۶۔ ۶۷

۷۔ آئینۂ حق نما، مصدر سابق : ۱۵۳ ؛ ورثتہ الانبیاء ۱ : ۴

۸۔ اعیان الشیعہ ۳۱ : ۳۳ ؛ نزہتہ الخواطر ۷ : ۱۶۶

۹۔ اعیان الشیعہ ۳۱ : ۳۳ ؛ نجوم السماء : ۳۴۶ ، ورثتہ الانبیاء ۱ : ۴

۱۰۔ آئینۂ حق نما : ۶۹ ؛ تذکرۂ بے بہا : ۱۴۸

۱۱۔ سوانحات سلاطین اودھ۔ سید کمال الدین (لکھنؤ نول کشور ۱۸۷۹ء) ۱ : ۱۱۴ ؛ نجوم السماء : ۳۴۷

۱۲۔ اعیان الشیعہ ۳۱ : ۳۳ ؛ نجوم السماء : ۳۴۸

۱۳۔ نزہتہ الخواطر ۷ : ۴۵۶

۱۴۔ آئینۂ حق نما : ۱۴۷

۱۵۔ آئینۂ حق نما : ۵۳ ۔ ۱۴۸ ؛ تذکرۂ بے بہا : ۱۴۸

۱۶۔ آئینۂ حق نما : ۱۵۰ ۔ ۱۵۲

۱۷۔ رسالہ مبلغ غفران مآب نمبر ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء : ۱۹
۱۸۔ نزہتہ الخواطر ۷ : ۱۶۷
۱۹۔ تذکرۂ علمائے ہند۔ رحمٰن علی (لکھنؤ، نول کشور پریس ۱۸۹۴ء) : ۶۱
ورثتہ الانبیاء : ۱۹
۲۰۔ تذکرۂ بے بہا : ۱۵۲ ؛ ورثتہ الانبیاء : ۱۹
۲۱۔ ورثتہ الانبیاء : ۱۷۔ ۱۹
۲۲۔ ورثتہ الانبیاء : ۲۰۔۲۲ ؛ نزہتہ الخواطر ۷ : ۱۵۴ ؛ تذکرۂ بے بہا : ۳۲۶
۲۳۔ ورثتہ الانبیاء : ۳۹۔۴۰ ؛ نزہتہ الخواطر ۷ : ۲۳۲۔۲۳۳
۲۴۔ ورثتہ الانبیاء : ۴۶ ؛ نزہتہ الخواطر ۷ : ۱۳۰ ؛ تذکرۂ بے بہا : ۱۲۲
۲۵۔ ورثتہ الانبیاء : ۳۲۵۔۳۲۶
۲۶۔ تذکرۂ بے بہا : ۱۲۴ ؛ نزہتہ الخواطر ۷ : ۱۴۰
۲۷۔ آئینہ حق نما : ۱۰۸

منظور احمد خاں

کلیلہ و دمنہ کا بنیادی ماخذ

کلیلہ و دمنہ عربی زبان و ادب کا ایک شاہکار ادبی کارنامہ ہے اور اس کا شمار مشرقی زبانوں کے گرانقدر ادبی کارناموں میں کیا جاتا ہے۔ اس کی تالیف ایک قدیم ہندوستانی فلسفی "بیدبا" کے ہاتھوں "دبشلیم" نامی بادشاہ کی فرمائش پر اسکندر کے زمانے کے بعد انجام پائی۔ بیدبا نے اس کتاب میں اپنے فلسفیانہ خیالات کو چھوٹے چھوٹے قصوں کی صورت میں مختلف حیوانات کی زبانی بڑے دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کے بعد بادشاہ فارس کسریٰ نوشیرواں کے صدر طبیب برزویہ نے بادشاہ کے حکم کی تعمیل میں آٹھ صدیوں کی مدت کے بعد کتاب کے پندرہ ابواب کو پہلوی زبان (قدیم فارسی) میں منتقل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ جب برزویہ نے بادشاہ سے اس کے وزیر بزرجمہر کے ہاتھوں کتاب کے ابتدا میں اپنے حالاتِ زندگی تحریر کروانے کی خواہش ظاہر کی تو اس کی خواہش کو اس کے حسب منشا پورا کیا گیا۔ پھر تقریباً دو صدیوں کے بعد عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور کے دور میں فارسی نژاد عبداللہ ابن المقفع نے اسے عربی زبان میں منتقل کر کے اس کے شروع میں ایک اور باب کا اضافہ کیا جو اس کا مقدمہ قرار پایا۔ پھر دو اور صدیوں کے بعد علی بن شاہ الفارسی نے اس میں دو اور ابواب داخل کئے۔ پہلے باب میں اس نے کتاب کے بنیادی مقصدِ تالیف کی وضاحت کی جب کہ دوسرے میں برزویہ کی ہندوستان روانگی، کتاب کے حصول اور ترجمے کی مشکلات کا تذکرہ کیا۔ اس طرح اصل پندرہ ابواب

جناب منظور احمد خاں صاحب۔ لکچرر شعبۂ عربی۔ سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لینگویجز، حیدرآباد

میں چار مزید ابواب کا اضافہ ہوا جن میں ایک فارسی اور تین عربی ہیں۔ اب کتاب کا حجم انیس ابواب میں پھیل گیا اور اسی ضخامت میں یہ اپنی موجودہ شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے۔(۱)

یہ رائے مؤرخین ادب کے درمیان انیسویں صدی کے اواخر تک مقبول رہی۔ لیکن جب مستشرقین نے دوسری مشرقی زبانوں کا سہارا لے کر بڑی وقیع بحثیں ہاتھ میں لیں تو کتاب کے ماخذ کے بارے میں امکانی مفروضات کے لئے ایک وسیع میدان قائم ہوا۔ اس سلسلے میں ہم اہم آراء کا تذکرہ کر کے اس بات کی کوشش کریں گے کہ واضح دلائل پر اعتماد کر کے ایک معقول موقف تک رسائی حاصل کی جائے۔

محققین کا ایک طبقہ اس رائے کا قائل ہے کہ عبداللہ ابن المقفع نے کلیلہ و دمنہ کا پہلوی کے بجائے سریانی سے ترجمہ کیا ہے۔ یہ طبقہ ابن المقفع کے ترجمہ میں موجود ان عبرانی الفاظ سے استنباط کرتا ہے جو سریانی سے مشتق ہیں۔(۲) نیز یہ طبقہ کتاب کی پہلوی اصل کے حاصل کرنے کے طریقہ پر بھی شک کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو نسخہ منصور نے کسی نامعلوم فارسی امیر سے حیلہ کر کے وصول کیا تھا اس کا معاملہ سرے سے ہی مبہم ہے، کیونکہ نہ تو مذکورہ فارسی امیر کا نام اور نہ ہی کہیں اس کی منصور سے ملاقات کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے برعکس یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ ابن المقفع نے جو ایک قدآور مؤلف تھا اور جسے سُریانی زبان پر اچھی دسترس حاصل تھی، اسے سُریانی سے ترجمہ کیا۔ ابن المقفع کی سُریانی زبان سے شناسائی اس بات سے یقینی بنتی ہے کہ اُس دور میں اہل فارس اور سُریانی زبان بولنے والوں کے درمیان بڑے گہرے ثقافتی تعلقات قائم تھے۔(۳) اس طبقہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ابن المقفع نے اس زبان کا تذکرہ ہی نہیں کیا ہے جس زبان سے اس نے کتاب کا ترجمہ کیا، جب کہ سُریانی مترجم "بودا" کے لئے مشہور ہے کہ اس نے کتاب کو صرف اور صرف قدیم ہندوستانی زبان سے جو غالباً سنسکرت تھی، ترجمہ کیا۔

اس موقف پر اگر کوئی بھی صاحب نظر ایک لمحہ کے لئے بھی غور کرے تو وہ اُسے حد درجہ کی سادگی پر محمول کرے گا۔ اس لئے کہ اگر اس موقف کے حامی محققین عربی ترجمہ

میں کچھ سریانی الفاظ کی موجودگی کا حوالہ دے کر فارسی کے بجائے سُریانی زبان کو کلیلہ و دمنہ کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ تو بھلا اُن کی رائے ان پہلوی الفاظ سے متعلق کیا ہو سکتی ہے جو سُریانی نسخہ میں پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم کئی الفاظ کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر "مائی خانی" جو دراصل "ماہ" اور "خانی" سے مرکب ہے۔ ماہ کا مطلب چاند اور خانی کا مطلب گھر ہے۔ اسی طرح سُریانی نسخہ کا نام "کلیلگ ددمنگ" جو شکلاً سُریانی رسم الخط اور طرزِ کلام کے بجائے پہلوی رسم الخط اور طرزِ کلام سے زیادہ قریب لگتا ہے۔ جہاں تک ابن المقفع کے اصل زبان کے تذکرہ نہ کرنے کا سوال ہے تو اس سے اس مفروضہ کی گنجائش کہاں پیدا ہوتی ہے کہ اس نے کتاب کو پہلوی کے بجائے سُریانی زبان سے ترجمہ کیا ہے۔ تاہم برزویہ سے متعلق باب میں اس بات کا ضمنی اعتراف موجود ہے کہ ابن المقفع نے ترجمے میں پہلوی پر ہی اعتماد کیا ہے۔ اگر یہ مفروضہ فی الوقت صحیح بھی قرار دیا جائے کہ ابن المقفع نے کتاب کو پہلوی کے بجائے سُریانی سے ترجمہ کیا ہے تو یہی مفروضہ سُریانی مترجم بودا کے لئے کیونکر صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس نے سنسکرت کے بجائے پہلوی کا سہارا لیا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس نے بھی ابن المقفع کی طرح اس زبان کا تذکرہ نہیں کیا ہے جس سے اس نے ترجمہ کیا ہے۔ بلکہ عبدالیسوع نامی شخص نے بودا کی موت کے کئی صدیوں بعد یہ دعویٰ کیا کہ اس نے کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ ہندوستانی زبان سے کیا ہے[۴]۔ اور جہاں تک ابن المقفع کا سُریانی زبان سے واقفیت کا سوال ہے تو یہ بڑا مبہم امر ہے کیونکہ خود اس بات کے دعویدار محققین اس سلسلے میں اپنی جگہ تردد میں مبتلا ہیں[۵]۔ اس کے برعکس اس بات میں بھی کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ ابن المقفع نے پہلوی نسخہ بذات خود حاصل نہ کیا ہو کیونکہ ہمارے پاس اس بات کی مکمل شہادت موجود ہے کہ کلیلہ و دمنہ کا ایک پہلوی نسخہ ابن المقفع کی موت کے بیاسی سال بعد یعنی ۲۲۵ھ میں ایک فارسی باشندے کے ہاں پایا گیا[۶]۔

محققین کا دوسرا طبقہ اس سے بڑھ کر یہ بات کہتا ہے کہ کلیلہ و دمنہ اہل ہند کی نہیں بلکہ اہل فارس کی تالیف ہے۔ یہ طبقہ اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے مزید کہتا

ہے کہ باوجودیکہ یہ کتاب اہل فارس کی تالیف ہے لیکن اسے اہل ہند کی طرف منسوب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان ان دنوں علم و فن اور حکمت و دانائی کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا" اور اہل فارس نے اس علمی کارنامہ کو ہندوستان کی طرف اس لئے منسوب کیا کیونکہ وہ خود کو اہل ہند کے شاگرد بتلاکر اپنی قوم کی شان بڑھانا چاہتے تھے(۷)

لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ کلیلہ و دمنہ کسی ایک مؤلف کی کاوشوں کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ وہ متفرق قصوں سے عبارت ہے جنہیں لوگوں نے قدیم زمانے میں ایک خیالی یا حقیقی آدمی بیدبا کی طرف منسوب کیا۔ اور اس کتاب میں اہل فارس کے کسی بھی آثار کا ذکر نہیں ہے، خواہ وہ آثار دینی ہوں یا قومی۔ دینی آثار میں ان کا دین مجوسیت، ان کی دینی کتاب اویستا اور قومی آثار میں ان کے ہیرو جیسے کسریٰ نوشیرواں پرویز، جمشید، رستم، ضحاک اور دارا وغیرہ شامل ہیں۔ اسی طرح ان کے تہوار نیروز، مہرجان وغیرہ کا بھی کوئی تذکرہ نہیں پایا جاتا ہے(۸)

تیسرے طبقہ کا یہ گمان ہے کہ کلیلہ و دمنہ ابن المقفع کی ذاتی تصنیف ہے۔ اور یہ طبقہ قدیم فارسی نسخہ کے نہ پائے جانے اور کتاب کے عربی ترجمہ سے فارسی میں کئی صدیوں بعد ترجمہ ہونے کی وجہ سے استدلال کرتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہندوستانی ادب میں کلیلہ و دمنہ نامی کوئی کتاب سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ نیز یہ کہ پوری کتاب میں اسلامی روح صاف طور پر نمایاں ہے(۹)

یہاں ہم صرف اتنا کہنا پسند کریں گے کہ ان محققین کے لئے کتاب میں موجود ہندوستانی آثار کا انکار بہت ہی مشکل بلکہ ناممکن ہے، اس لئے کہ یہ آثار کتاب کے فکر و فن پر اوّل سے لے کر آخر تک چھائے ہوئے ہیں۔ ان آثار میں ہندو راہبوں، اُن کے جنتر منتر، مقدس حیوان اور گوشت کھانے سے ممانعت کا، جو ہندو فلسفہ کا خاصہ ہے تذکرہ شامل ہے۔ اس کے علاوہ ان آثار میں کئی ایسے ہندوستانی ماخذ بھی شامل ہیں جن کا پتہ پچھلی صدی میں ہی تحقیق کے دوران چلا۔ ان میں ہندوؤں کی مشہور دینی کتاب مہابھارت اور ایک اور کتاب پنچتنترا یا پانچ مقالات، نیز قصے کہانیوں کا مجموعہ وشنو سارنا وغیرہ شامل ہیں۔

مہابھارت سے کلیلہ و دمنہ کے تین ابواب ، پنچ تنترا سے پانچ اور وشنو سارتا سے پانچ ابواب ماخوذ ہیں(۱۰) جہاں تک اسلامی رُوح کے وجود کا تعلق ہے وہ ابن المقفع کی ترجموں میں عربی و اسلامی ثقافت کی ہم آہنگی پیدا کرنے کی شدید رغبت کا آئینہ دار ہے(۱۱)

چوتھے طبقہ کی یہ رائے ہے کہ کلیلہ و دمنہ کے قصّوں کا انتخاب عبداللہ ابن المقفع نے ان بے شمار قصّوں سے کیا ہے جو قدیم زمانے سے ہی ہندوستان، یونان اور فارس کے باشندگان کے درمیان مروّج تھے۔ اور اس نے ان قصّوں سے اپنی پسند کے وہ قصّے چُن لئے جنہیں اس نے عربی قالب میں ڈھال کر عربی و اسلامی ذوق کے عین مطابق بنا دیا۔ نیز علی بن شاہ الفارسی کے مقدمے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ

" بیدبا اور اس کے شاگردوں نے کتاب کو ایک سال کی مدّت میں وضع کیا، اور اس دوران وہ بالکل تنہا تھے۔ اور ہم ابوابِ کتاب کی درج ذیل عبارت کی کیا توجیہ کر سکتے ہیں دبشلیم نے کہا: یہ مثال تو میں نے سُن لی، اب ایک اور مثال پیش کرو، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ بادشاہ نے کتاب کو مکمل ہونے کے بعد پہلی بار دیکھا۔"

اس طبقہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ باب جو بزرجمہر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور جس کا تعلق برزویہ کی زندگی کے ساتھ ہے، صاف من گھڑت دکھائی دیتا ہے۔ اگر یہ باب فی الواقع بزرجمہر کی تصنیف ہوتا تو اس میں متکلم کے صیغہ کا استعمال نہیں ہوتا۔ اور اگر ہم فی الوق.. اس بات کو تسلیم بھی کریں کہ اس باب کو برزویہ ہی نے لکھا ہے تو ان اقوال کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے جو اس وقت کے اہلِ فارس کے دین مجوسیت اور فارسی فلسفۂ زندگی کے بالکل منافی ہیں۔(۱۲)

یہاں پر ہمیں ڈاکٹر عبداللطیف حمزہ کی اس بات سے پورا اتفاق ہے کہ جب اہلِ فارس نے کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ کیا تو انہوں نے اس کے ساتھ بہت سارے خرافات وابستہ کئے جس سے حقیقت اور وہم کا ایک عجیب اختلاط ہوا۔ اسی طرح ہمیں اس بات سے بھی اتفاق ہے کہ برزویہ سے متعلق باب بزرجمہر کے بجائے ابن المقفع کی تصنیف ہے(۱۳) تاہم ہمیں اس بات سے کسی بھی صورت میں اتفاق نہیں ہو سکتا ہے کہ کلیلہ و دمنہ ابن المقفع کی ہندی، یونانی اور فارسی قصّوں سے ترتیب دی ہوئی ہے، کیونکہ یہ رائے جمہور محققین کی رائے کی

مخالفت کرتی ہے، جس کی رُو سے

"یہ کتاب ہندی الاصل ہے، اور ان قصّوں اور ابواب پر مشتمل ہے جو سنسکرت کی مختلف کتابوں میں منتشر پڑے ہیں۔ جب اہلِ فارس ہندوستان سے قریب ہو کر اُن کی حکمت و دانائی سے واقف ہوئے تو انھوں نے اس حکمت کو ان کی کتابوں اور عوام دونوں سے جمع کر کے ایک مجموعے کی شکل دی۔ اور اس مجموعے کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے کے ساتھ ملایا، مفصّل باتوں میں اختصار لائے اور جہاں تبدیلی کی ضرورت تھی یا تبدیلی کو مناسب سمجھا وہاں تبدیلیاں کیں، اور پورے مجموعے کو کلیلہ و دمنہ کا نام دیا۔ ۔ ۔ اور بعد میں قومی و اجتماعی اصلاح کے علمبردار ابن المقفع نے اِسے (عربی میں) ترجمہ کیا۔"[14]

ہمارے موقف کو ایک اور دلیل سے تقویت پہنچتی ہے، اور وہ ہے ابن المقفع کا پہلوی زبان سے عربی میں لفظی ترجمے پر عمل پیرا رہ کر کئی لغوی غلطیوں کا ارتکاب کرنا۔ اور یہی غلطیاں کلیلہ و دمنہ کے پہلوی سے عربی ترجمہ ہونے کی سب سے بڑی شہادت ہیں۔ ان غلطیوں میں ابن المقفع کا قول "غلب علی صاحب البیت النعاس، وحمله النوم"

(ترجمہ: صاحب مکان پر اونگھ غالب آگئی، اور اس پر نیند سوار ہو گئی۔)

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ "حمله النوم"، پہلوی یا قدیم فارسی جملے "خواب اورابرد" کا لفظی ترجمہ ہے۔[15] اسی طرح ہم کئی اور مقامات کا حوالہ دے سکتے ہیں جن سے یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ ابن المقفع کے ترجمہ میں اس کی اصل زبان پہلوی کے اثرات نمایاں اور گہرے ہیں۔

مختصر یہ کہ کلیلہ و دمنہ کو اہلِ فارس نے مختلف ہندوستانی ماٰخذ سے حاصل کر کے مدّون کیا اور دورانِ تدوین اس میں کچھ ایسے اضافے کئے جن سے اس کی حقیقت پر گہرا پردہ پڑ گیا۔ پھر ابن المقفع نے اسے عربی میں ترجمہ کیا اور اس کی حقیقت اُس کے اور علی بن شاہ الفارسی کے اضافوں سے اور مبہم ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جدید محققین کو اس کی اصل تک پہنچنے کے لئے کافی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔

حوالے

۱۔ السباعی بیومی : تاریخ القصہ والنقد فی الادب العربی، قاہرہ، ۱۹۵۶ء، ص ۲۲، ۲۴

۲۔ جوزیف الہاشم وزملائہ : المفید فی الادب العربی ج ۱، بیروت، ۱۹۶۴ء، ص ۲۱

۳۔ حامد عبدالقادر : القصص الحیوانی وکتاب کلیلہ ودمنۃ، ۱۹۵۰ء، ص ۳۲، ۳۳

۴۔ عبداللطیف حمزہ : ابن المقفع، ص ۲۰۰، ۲۰۱

۵۔ دیکھو عمر ابونصر : آثار ابن المقفع، بیروت، ۱۹۶۶ء، ص ۸
اور شوقی ضیف : تاریخ الادب العربی، العصر العباسی الاوّل، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص ۵۱۱

۶۔ ... PL OF AUTHORS : THE CAMBRIDGE HISTORY OF
ARABIC LITERATURE, LONDON, 1983, P.489

۷۔ السباعی بیومی : ص ۲۹

۸۔ عبداللطیف حمزہ : ص ۱۹۷، ۱۹۸

۹۔ حنا الفاخوری : الجدید فی الادب العربی، ج ۵، بیروت، ۱۹۶۲ء، ص ۵۴۶

۱۰۔ عبداللطیف حمزہ : ص ۱۹۵، ۱۹۶

۱۱۔ شوقی ضیف : ص ۵۲۱

۱۲۔ عمر فروخ : عبداللہ ابن المقفع وکتاب کلیلۃ ودمنۃ، بیروت ۱۹۴۹ء، ص ۱۸۔ ۲۰

۱۳۔ عبداللطیف حمزہ : ص ۲۰۱

۱۴۔ دیکھو۔ حنا الفاخوری : ابن المقفع، قاہرہ، ۱۹۵۶ء، ص ۳۳، ۳۴
اور جوزیف الہاشم وزملائہ : ص ۲۱
اور عبداللطیف حمزہ : ص ۱۹۹

۱۵۔ عبداللطیف حمزہ : ص ۱۳۸، ۱۳۹

اسلام اور عصرِ جدید کا خاص شمارہ

(بابت جنوری و اپریل ۱۹۸۷ء)

(فروری ۸۷ء میں) جامعہ ملیہ دہلی میں ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم کی ۹۰ ویں سالگرہ منائی گئی۔ اس تقریب میں سبھی کار آمد باتیں ہوئیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ مفید اور کار آمد بات یہ ہوئی ہے کہ ڈاکٹر صاحب مرحوم کے چند غیر مطبوعہ خطوط اور مضامین پہلی بار شائع کیے گئے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے سہ ماہی رسالہ "اسلام اور عصرِ جدید" کی تازہ اشاعت میں ان کے وہ خطوط نظر آئے، جو انھوں نے مولانا عبدالماجد دریابادی مرحوم کو لکھے تھے، جالندھر اسٹیشن پر جب ان کی جان خطرہ میں تھی، بلکہ جب وہ موت کے منہ سے نکل کر آئے، اس کی روداد ان کی زبانی پہلی بار معلوم ہوئی، مولانا دریابادی سے ان کے قدیم مخلصانہ تعلقات تھے، ایک دوسرے کے معترف اور قدر داں تھے، لیکن مولانا دریا بادی کا معاملہ یہ تھا کہ وہ مخلص سے مخلص اور قریب سے قریب شخصیت میں کوئی قابلِ اعتراض بات پاتے تو اس کا برملا ذکر کرتے، اور "منکر" کو ہاتھ سے نہیں مٹا سکتے تو زبان قلم سے اس کی کوشش کرتے۔ انھوں نے صدق (جدید) میں ڈاکٹر صاحب مرحوم کے صدر جمہوریہ ہونے کے بعد بعض امور پر شدید گرفت کی تھی، جس میں ایک یہ تھا کہ اُن کی بیگم صاحبہ جو آداب اسلامی اور مشرقی تہذیب کی پروردہ بی بی تھیں، ان کی تصویر "فرسٹ لیڈی آف انڈیا" کی حیثیت سے شائع ہوئی دوسرے یہ کہ ان کی دوسری پشت کی ایک صاحبزادی کے متعلق یہ خبر آئی کہ وہ راشٹرپتی بھون میں "خاتون میزبان"

کی خدمت انجام دیں گی۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم نے اس سلسلہ میں مولانا دریا بادی کو ایک مفصل خط لکھا تھا، جو اب تک (راقم الحروف کے علم کی حد تک) پردۂ خفا میں تھا ان خطوط کی اشاعت سے ایک تو ہمارے اردو ادب کی ثروت میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ ذاکر صاحب کے اسلوب بیان میں جو بانکپن اور دلآویزی ہے وہ ان خطوط میں پوری طرح نمایاں ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کی شخصیت کے باعظمت کھُل کر سامنے آ گئے، اگر ان کی مدح و توصیف میں کوئی ضخیم کتاب لکھی جاتی یا دوسرے مشاہیر و معاصرین کے تاثرات پر مشتمل مقالات جمع کر کے شائع کیے جاتے، جب بھی اس درجہ ان کی شخصیت نکھر کر سامنے نہ آتی، جس قدر ان خطوط کی اشاعت سے سامنے آئی ہے، جو لوگ مرحوم سے قریبی واقفیت رکھتے تھے ان کے لیے شاید یہ انکشاف نہ ہو کہ وہ واقعی بڑے آدمی تھے، اور اپنے معاصرین میں اتنے قدآور کہ ایوانِ صدارت میں بھی ان کو کمر خمیدہ جانا پڑا ہوگا۔

'اسلام اور عصرِ جدید' کے مدیر جناب ضیاء الحسن فاروقی نے ان خطوط کو مرتّب اور شائع کر کے ایک خدمت ہی نہیں بلکہ ایک کارنامہ انجام دیا ہے، جو قابل مبارکباد ہے۔ فاروقی صاحب نے ایک دوسرا کام یہ کیا ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین خانصاحب کے منتخب اور پسندیدہ فارسی کے اشعار جمع کر دیئے ہیں، جن کی تعداد سیکڑوں سے متجاوز ہے، اردو خواں، فارسی شناس حلقہ کے لیے یہ بھی ایک نعمت غیر مترقبہ ہے۔

(معاصر فکر و نظر کا تبصرہ)

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیۓ ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

انتخاب کلام خسروؔ کاکوروی

نام مرتب : مسعود الانور علوی کاکوروی
ملنے کا پتہ : کتب خانہ انوریہ تکیہ شریف کاظمیہ کاکوری ضلع لکھنؤ
قیمت : پچیس روپے

اودھ کا قصبہ کاکوری ہر دور میں اپنی مردم خیزی اور علم دوستی کے لیے ممتاز رہا ہے۔ اس قصبے کی تاریخ پر نگاہ ڈالیں تو یہاں دانشوروں، سخن وروں، ادیبوں، شاعروں، عالموں اور صاحبانِ باطن کی ایک طویل فہرست نظر آئے گی۔ اسی قصبہ کاکوری میں اب سے تقریباً سو سال پہلے ۱۸۸۳ء میں ایک باعزت گھرانے میں محمد معراج الدین عرف محمد حسین یاور خاں خسرو نے اس وقت آنکھیں کھولیں جب کاکوری میں ہر طرف ادبی اور روحانی سرگرمیاں اپنے عروج پر تھیں اور جس دور کو آج بھی کاکوری کے لوگ زریں دور سے تعبیر کرتے ہیں۔ ابتدائی تعلیم کاکوری کی مشہور خانقاہ کاظمیہ قلندریہ میں پائی۔ انگریزی تعلیم کاکوری کے علاوہ ہردوئی میں بھی حاصل کی۔ اس کے بعد ملازمت کے سلسلے میں حیدرآباد دکن چلے آئے جہاں تحصیل داری سے بتدریج ترقی کر کے کلکٹر اور پھر نظام دکن میر عثمان علی خاں کے معتمد اور مشیر خاص ہو گئے۔ نظام کی جانب سے نواب حسین نواز جنگ بہادر کا خطاب اور خلعت و کلغی عطا ہوئی۔ وظیفہ یاب ہونے کے بعد وطن واپس آ گئے اور ۱۹۳۵ء میں یہیں انتقال ہوا۔

پیشِ نظر کتاب انھیں کے کلام کا انتخاب ہے جسے جناب مسعود الانور علوی صاحب نے انتہائی دیدہ ریزی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ کتاب کے شروع میں جو بسیط مقدمہ ہے اس سے جہاں نواب حسین نواز جنگ بہادر خسرو کاکوروی کی شخصیت اور سیرت کے مختلف گوشے سامنے

آتے ہیں، وہیں ضمناً کاکوری کی بعض دیگر اہم شخصیات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

جہاں تک خسرو کاکوروی کے کلام کا تعلق ہے تو شاعری ان کو اپنے والد سے ورثہ میں ملی تھی اور پھر چاروں طرف شعر وسخن کا چرچا تھا۔ ان سب کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے دس گیارہ برس کی عمر سے ہی شعر کہنا شروع کر دیا۔ ابتدا میں مولوی شریف الدین صاحب علوی شریف کاکوروی سے اصلاحِ سخن لی، پھر منشی تاج الدین جذب، آغا سید علی شوستری اور صفی لکھنوی سے بھی تلمذ حاصل کیا۔ دکن میں قیام کے دوران حافظ جلیل حسن جلیل مانکپوری سے اصلاح لیتے رہے اور انہی کا رنگ سب سے نمایاں نظر آتا ہے۔ انھوں نے اگرچہ مختلف اصناف سخن میں طبع آزمائی کی مگر سب میں تصوف کہیں نہ کہیں ضرور جھلکتا ہے۔ ان کے کلام میں معرفت کے نکتے بھی ملتے ہیں جیسے:

کثرت میں نظر آتی ہے وحدت تیری　　ہر آنکھ سے پنہاں نہیں قدرت تیری
ذرہ ہو کہ مہتاب کا آئینہ ہو　　ہر شے میں نظر آتی ہے صورت تیری

گلزار جہاں حسن کا گلدستہ ہے　　اس دامِ حسیں سے کوئی وابستہ ہے
کھلتا ہے زبانِ برگ وگل سے یہ راز　　جو غنچہ ہے ایک رازِ سربستہ ہے

اور انسانی جذبات و احساسات سے بھی، مثلاً

پھر بہار آئی جنوں پھر وہی ساماں ہوں گے
پھر وہی ہم ہیں وہی دشت و بیاباں ہوں گے
بیڑیاں شور مچائیں گی تو غل زنجیریں
کچھ عجب شان سے ہم داخل زنداں ہوں گے

بعد توبہ بھی نہیں جاتی ہے عادت میری
اب بھی بھولے سے اُٹھا لیتا ہوں پیمانے کو

آہ! قیصر صاحب مرحوم

۳۰ رجون ۱۹۸۶ء کو سید ابو الکاظم قیصر زیدی مرحوم نے یکایک رختِ سفرِ آخرت باندھا اور ہمیشہ کے لئے ہم سے رخصت ہو گئے۔ راقم الحروف (مدیر جامعہ) دہلی سے باہر تھا اور وسط جولائی میں واپس ہوا تو چند روز بعد کوئی تین ہفتے کے لئے اسے ہندوستان سے باہر جانا پڑا، افسوس اور ندامت ہے کہ وہ اب تک اپنے دیرینہ ساتھی کی دائمی جدائی پر تعزیت کے دو لفظ بھی نہ لکھ سکا۔

مرحوم ۱۳ر مارچ ۱۹۱۳ء کو پیدا ہوئے تھے۔ وہ ایک اچھے شاعر، ادیب اور انسان تھے۔ تقسیم ہند سے پانچ چھ سال قبل میرٹھ کالج سے ایم اے کر کے جامعہ برادری میں استاد کی حیثیت سے شامل ہوئے تھے اور اپنی شخصیت، ذہانت اور خوش ذوقی و خوش گفتاری کے سبب ہر دلعزیز ہو گئے تھے۔ برسوں انھوں نے اردو زبان و ادب کے معلم کی حیثیت سے درس دیا اور ذہین اور مطالعے کے شوقین طالب علموں کے ادبی ذوق کی تہذیب و تربیت کی۔ غالبؔ ان کے محبوب شاعر تھے، وہ ان کے طرفدار تھے تو اس وجہ سے کہ اُن میں سخن فہمی کا ملکہ کچھ وہبی سا تھا، غالبؔ پر وہ بڑی اچھی گفتگو کرتے تھے اور اس عظیم شاعر کی نظم و نثر دونوں کی تہ در تہ معنویت کے رمز آشنا تھے۔ انگریزی زبان کے مزاج سے بھی وہ خوب واقف تھے اور ترجمہ کی صلاحیت خدا داد تھی، لیکن ان صلاحیتوں کے اظہار کے لئے انھوں نے تصنیف و تالیف کا سہارا نہ لیا، شعر بہت اچھا کہتے تھے اور بڑے سلیقے سے پڑھتے تھے، میں نے کم شاعروں میں ایسا سلیقہ دیکھا ہے۔ طبیعت منفرد پائی تھی، شرافت اور وضعداری کو آخر تک بڑی خودداری سے نباہا، عمر کے آخری چند برس پریشانیوں کے تھے، لیکن اس کا اظہار کبھی اس طرح نہیں کیا جس سے اُن کی پُر وقار شخصیت کا وزن کچھ کم محسوس ہوتا۔ مرحوم بڑی خوبیوں کے انسان اور ہمارے بہت اچھے ساتھی تھے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور پسماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین

Regd. No. D-(S.E.)-108 Vol. 84 No. 9 September 1987

THE MONTHLY JAMIA New Delhi-110025

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴	بابت ماہ اکتوبر ۱۹۸۷ء	شمارہ ۱۰

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج نئی دہلی ۲

شذرات

ہندی کے ایک نامور ترقی پسند پروفیسر اور ادیب کا ایک مضمون "اردو کا سوال، باسی بھات میں خدا کا ساجھا" ماہنامہ ہنس میں چھپا ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ہمارے سامنے ہے۔ ابھی تک ہم نے اس سلسلے میں وہی نقد و تبصرہ پڑھا تھا جو اخباروں میں شائع ہوا ہے۔ اب پورا مضمون دیکھنے کو ملا (اگرچہ ترجمہ) تو حیرت ہوئی۔ حیرت اس بات پر کہ اردو کے سلسلے میں اس قدر جانب دارانہ اور الجھا ہوا نقطۂ نظر اور معاندانہ رویّہ ایک ترقی پسند ادیب کا ہے۔ ترقی پسند عالموں اور ادیبوں سے توقع کی جاتی رہی ہے (اور جیسا کہ وہ خود دعویٰ بھی کرتے ہیں) کہ کسی بھی مسئلے کے مطالعے اور تجزیہ میں ان کا زاویۂ نگاہ علمی و معروضی ہوگا۔ اپنے مضمون میں اس ترقی پسند ادیب نے امرت رائے کی کتاب اے ہاؤس ڈیوائڈیڈ: دی اوریجن اینڈ ڈیولپمنٹ آف ہندی/ہندوی کا حوالہ بھی ایک موقع پر دیا ہے۔ امرت رائے کی اس کتاب پر رسالہ جامعہ (بابتہ اپریل و مئی ۱۹۸۵ء) میں پروفیسر ابو محمد سحر کا تفصیلی ریویو چھپ چکا ہے جس میں اس کتاب کی علمی کمزوریاں بتائی گئی ہیں اور اس تصنیف کے پورے APPROACH پر تنقید کی گئی ہے۔ غالباً امرت رائے کو بھی ترقی پسند سمجھا جاتا ہے۔

زیر بحث مضمون میں 'اردو جہاد' کی ترکیب کئی جگہ استعمال کی گئی ہے۔ 'جہاد' ایک اصطلاح ہے اور اب اسے عام طور پر ایک خاص معنی میں بولا اور سمجھا جاتا ہے۔ مناسب تھا کہ مضمون نگار موصوف اس کے بجائے 'جدوجہد' لکھتے۔ 'جہاد' کا لفظ استعمال کر کے خواہ مخواہ انھوں نے اردو مخالف ہندی والوں کے جذبۂ عصبیت کو ابھرنے کا موقع دیا ہوگا۔ اس مضمون میں کئی باتیں ایسی بھی ہیں جن کی تردید تاریخی حقائق کی روشنی میں آسانی سے کی جا سکتی ہے، یہ ایک تاثراتی مضمون ہے جو تاریخ کے ادھکچرے

مطالعہ کی بنیاد پر لکھا گیا ہے۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ اس مضمون کی کمزوریوں کو تفصیل سے واضح کیا جائے۔ علی گڑھ تحریک اردو کی حامی تھی تو جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی اردو کی حامی تھی، اردو کا تحفظ اور اس کی ترقی چاہتی تھی، برخلاف علی گڑھ کے یہاں تو شروع ہی سے ذریعہ تعلیم بھی اردو رہا ہے، جامعہ ملیہ اسلامیہ پہلے بھی ہندستان کی گنگا جمنی تہذیب میں "مسلم تشخص" (مضمون میں یہی لکھا گیا ہے) کی بقا کی حامی تھی اور آج بھی ہے (دیکھیے ذاکر صاحب کا خطبۂ کاشی ودیا پیٹھ، ۱۹۳۵ء)۔ کیا ہم اسے علاحدگی پسندی کا رجحان کہہ سکتے ہیں؟ کیا ہم اسے علمی و معروضی بنیادوں پر ہندستان جیسے ایک کثیر ثقافتی ملک میں علاحدگی پسندی کا رجحان ثابت کر سکتے ہیں؟

اس مضمون میں ایک خاص سیاق میں ذاکر صاحب کا نام بھی لیا گیا ہے جو اس طرح ہے:
"۱۹۵۱ء میں جب 'اترپردیش راج بھاشا ایکٹ' منظور ہوا تو ہندی کو سرکاری زبان تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اس میں یہ گنجائش بھی رکھی گئی کہ اردو زبان بولنے والوں کو حتی الامکان تمام سہولتیں دی جائیں گی، لیکن پرانے اردو جہادیوں کو اس سے تسلی نہیں ہوئی۔ انجمن ترقی اردو نے چٹ پٹ ایک علاقائی زبان کمیٹی بنادی جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوئے۔ ذاکر صاحب ان دنوں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے وائس چانسلر تھے۔ اراکین میں پنڈت کنزرو جیسے کچھ معزز اردو پرست ہندو بھی رکھے گئے تاکہ اردو کی اس تحریک کو کوئی سیدھے مسلم فرقہ وارہت نہ قرار دے دے، مانگ یہ تھی کہ اردو کو اترپردیش کی علاقائی زبان کا اعلان کیا جائے"۔ دیکھا آپ نے ان جملوں کو! انھیں اس انداز سے ترتیب دیا گیا ہے کہ ان سے اگر ایک طرف ذاکر صاحب جیسے محبِّ وطن، اور کھرے نیشنلسٹ کی حب الوطنی اور وطن دوستی مشتبہ ہو جائے تو دوسری طرف اردو کے لیے پنڈت کنزرو اور ان جیسے دوسرے بہت سے ہندوؤں کا اخلاص مجروح ہو جائے اور اترپردیش میں اردو کے لیے علاقائی زبان یا دوسری سرکاری زبان کی مانگ کو فرقہ واریت سمجھا جائے۔ اب اگر ان کے مذکورہ جملوں سے ہم یہ سمجھیں کہ ہمارے ترقی پسند مضمون نگار اپنے ذہنی سفر میں پیچھے کی طرف جارہے ہیں، تو کیا ہم حق بجانب نہ ہوں گے؟

اردو کو مسلم تشخص کے مسئلے سے جوڑ کر فاضل مضمون نگار نے غالباً یہ بتانا چاہا ہے کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اردو صرف مسلمانوں کی زبان ہوتی (اگرچہ ایسا ہرگز نہیں ہے) تو کیا سیکولر اور جمہوری ہندوستان میں اسے اس کا جائز حق نہیں ملنا چاہیے تھا؟ آخر مسلمان بھی تو اسی ملک کے رہنے والے ہیں، اسی جمہوریہ کے رکن اور شہری ہیں؟ ذاکر صاحب کا آزادی سے پہلے بھی یہی موقف تھا اور آزادی کے بعد بھی جب وہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے وائس چانسلر، انجمن ترقی اردو کے صدر، بہار کے گورنر اور جمہوریہ ہند کے نائب صدر اور صدر تھے، اور یہی موقف ٹیگور اور گاندھی جی کا تھا، اور یہی موقف ہر اس شخص کا ہونا چاہیے جسے ہندوستان سے محبت ہے، جو اس ملک کو ایک دیکھنا چاہتا ہے اور جو یہ چاہتا ہے کہ یہاں کوئی کسی پر ظلم نہ کرے، خواہ اس کا دھرم اور اس کی بھاشا کچھ بھی ہو۔ ذاکر صاحب نے ۹ نومبر ۱۹۶۳ء کو جب وہ نائب صدر جمہوریۂ ہند تھے، ہندی ودیا پیٹھ، بمبئی کی سلور جوبلی کے موقع پر اس کی سراہنا کرتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے کہ اس نے ہندی کے پرچار کے کام کو جو بڑا کام ہے، آگے بڑھایا ہے، فرمایا تھا:

"اس بڑے کام میں کچھ بھولیں ہو سکتی ہیں۔ ان کی اور دھیان دلاتے رہنا آوشیک ہے۔ ایک بات جو کبھی بھولنی نہیں چاہیے یہ ہے کہ ہندی دیش کو جوڑنے کے لیے چُنی گئی ہے توڑنے کے لیے نہیں۔ ہندی کی کسی بھاشا سے لڑائی نہیں ہے۔ یہ کسی کے مقابلے پر کھڑی نہیں کی گئی ہے۔ یہ ماتری بھاشاؤں کی وِرودھی نہیں ہے۔ ان کی پریمی ہے۔ ان کو سہاینا دینے والی ہے۔ ان کے خزانوں سے اپنی جھولی بھرنے کا ارمان رکھتی ہے۔ ان کا بُرا کیسے چاہ سکتی ہے؟ دوسری بھاشاؤں کو اس کے راج بھاشا ہونے پر ڈر ہو، وہ بھول میں یہ سمجھیں کہ یہ ان کو مٹانے، ہٹانے یا گھٹانے کے لیے نکلی ہے تو ہندی کو پریم سے، سبھاؤ سے اس کو دور کرنا چاہیے...

"(ایک) بات اور کہنا چاہتا ہوں۔ آشا ہے کہ آپ بُرا نہ مانیں گے۔ میں یہ بات اس لیے کہتا ہوں کہ آپ نے مجھے اس اوسر پر یاد کیا ہے۔ میری ماتری بھاشا ہندی نہیں ہے اردو ہے۔ میں ہندی سیکھ رہا ہوں... دیکھتا ہوں کہ آپ نے مجھ پر بھروسہ کیا ہے، بلایا ہے اور میرا دل صاف ہے، اس لیے یہ بات کہتا ہوں۔ وہ بات ہے ہندو اردو کا جھگڑا۔ یہ جھگڑا دیش کے بٹوارے سے پہلے کے راج نیتک جھگڑوں کا دُم چھلّا ہے۔

اب اس کو ختم کر دینا چاہیے۔ دیش کی کوئی زبان ہندی سے اتنی نزدیک نہیں جتنی کہ اردو ہے۔ یہ کوئی بدیشی زبان نہیں۔ ہمارے اپنے دیش کی بھاشا ہے ... پھر یہ خالی مسلمانوں ہی کی زبان نہیں ہے اور ہوتی بھی تو ایسی کیا بات تھی۔ کیا ہندوستانی مسلمانوں کو کوئی ہندوستانی نہ مان کر اچھا ہندوستانی رہ سکتا ہے لیکن یہ مسلمانوں کی زبان کیسے ہے ـــــ نر بھون ناتھ ہجر، جوالا پرشاد برق، رتن ناتھ سرشار، پروفیسر رام چندر، برجموہن دتا تریہ، کشن پرشاد کول، سدرشن، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی نے جس زبان کا دامن اپنی دین سے بھر دیا ہے اسے آپ خالی مسلمانوں کی زبان کیسے کہیں گے ... جس زبان میں آریہ سماج کا سارا ساہتیہ موجود ہو، جس میں عیسائی مشنریوں کے کاموں کا ڈھیر ہو وہ خالص مسلمانوں کی زبان کہلائے گی؟ نہیں! اردو ہندستانی زبان ہے، یہیں پیدا ہوئی، یہیں پلی، یہیں بڑھی، یہیں پھلے پھولے گی اور مجھے پوری آشا ہے کہ اس کے پھلنے پھولنے میں ہندی کا کام کرنے والے ہاتھ بٹائیں گے ... آپ ایسا کریں تو بھاشا کے چھیتر میں سارا واتاورن بدل جائے گا۔ راشٹریہ جیون کا رنگ بدل جائے گا۔ اردو والے تو ہندی کی طرف کھنچیں گے ہی، سارے دیش میں یہ "ڈر" غلط ڈر، جو لوگ دلاتے ہیں کہ ہندی اپنے راج نیتک بل سے دوسری بھاشاؤں کو نقصان پہنچا سکتی ہے، پہنچانا چاہتی ہے، دیکھتے دیکھتے مٹ جائے گا اور مل جل کر کام کرنے کی سیکڑوں راہیں کھل جائیں گی ... "

ذاکر صاحب کی اس تقریر میں ایسے کئی پہلو ہیں جن پر ہمارے نامور ترقی پسند مضمون نگار کو غور کرنا چاہیے، اور اردو اور اردو والوں کو اپنی "مبنی بر مصلحت" سیاسی تاثراتی وطنزیہ نگارشات کا نشانہ بنانے کے بجائے بقول ذاکر صاحب "اچھا ہندوستانی" بننے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اچھا ہندوستانی بننے ہی میں ہم سب کی، پورے ملک کی بھلائی ہے۔

فضیل احمد قادری

عظیم روایتوں کے امین
حضرت مولانا شاہ امان اللہ قادری پھلوارویؒ

شہر عظیم آباد پٹنہ کے مغرب میں ایک مردم خیز قصبہ ہے جسے عرف عام میں پھلواری شریف کہتے ہیں۔ مشہور ہے کہ یہ قصبہ تقریباً ایک ہزار سال سے آباد ہے۔[1] اسے قبۂ ناجیہ[2] اور بستان نجات کے نام سے بھی یاد کیا گیا ہے۔[3] اس قصبے میں آنے والے سب سے قدیم بزرگ مخدوم منہاج الدین راستی گیلانی (متوفی ۱۲۸۵ء) تھے۔ آپ مخدوم الملک شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری کے مرید و خلیفہ تھے اور تکمیل باطنی اور ریاضاتِ شاقہ کے بعد مخدوم الملک نے پھلواری لاکر آپ کو مسند ارشاد پر بٹھایا تھا۔[4] آپ کی اولاد میں صدہا علماء اور صوفیاء پیدا ہوئے، قصبۂ پھلواری کے قاضی کا عہدہ اٹھارہویں صدی کے اخیر تک آپ کی اولاد میں رہا۔

قصبہ پھلواری کے دوسرے اہم بزرگ مخدوم بدرالدین بدرِ عالم (متوفی ۱۴۰۲ء) تھے جن کی اولاد محلہ شہباز پور میں آباد ہوئی۔ مخدوم بدر عالم اپنے پیر و مرشد حضرت فیض قادریؒ[6] کے ہمراہ بہار تشریف لائے اور اُن کے ایماء پر یہاں قیام پذیر ہوئے۔ مخدوم بدر عالم اور مخدوم منہاج الدین راستی کی اولاد رشتۂ ازدواج میں منسلک ہوئی۔[5] ان دونوں خانوادوں کے علمی و روحانی فیوض سے قصبۂ پھلواری اور مضافات کو علاقے اب تک آباد ہیں۔

قصبۂ پھلواری میں آباد ہونے والی تیسری اور سب سے اہم شخصیت امیر عطاء اللہ جعفری

جناب فضیل احمد قادری کمرہ نمبر ۳۱ بہار بھون ہوٹل، مچھوا ٹولی۔ پٹنہ ۸۰۰۰۰۴

(متوفی ۱۸۵۰ء) کی تھی[8] جن کی اولاد و احفاد اب تک رشد و ہدایت کا بازار گرم کیے ہوئے ہے۔ خانقاہ مجیبیہ کے معمار اوّل اور اٹھارہویں صدی کے بہار کے مجدد طریقت حضرت شاہ مجیب اللہ قادریؒ (متوفی ۱۷۷۰ء) امیر عطاء اللہ جعفری کے چھوٹے صاحبزادے امیر محمد حسین کی اولاد میں تھے۔ اٹھارہویں صدی کے اس پرآشوب عہد میں جب کہ ہر طرف طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی، مذہب برائے نام باقی رہ گیا تھا اور تصوف کے نام پر بے عملی کو رواج دیا جا رہا تھا، انھوں نے ایک گوشہ میں بیٹھ کر علم و عرفان کی ایک ایسی شمع روشن کی جو ڈھائی سو سال گذرنے کے بعد بھی اپنی تابناکی قائم رکھے ہوئے ہے۔ شاہ مجیب اللہ قادریؒ کو اپنے پھوپھی زاد بھائی خواجہ عماد الدین قلندر (۱۷۱۲-۱۷۴۵ء) سے ابتدائی تعلیم اور بیعت تھی، تصوف کی تمام تعلیمات بھی ان ہی سے مکمل کی اور جملہ سلاسلِ قلندریہ کے مجازِ مطلق ہوئے، پھر بنارس تشریف لے گئے اور مولانا وارث رسول نماؒ سے تعلیماتِ ظاہری کی تکمیل کی اور اپنی مرفع الحالی کی وجہ سے جملہ سلاسلِ قادریہ کے مجاز ہوئے۔[9]

حضرت شاہ مجیب اللہ قادریؒ نے ۱۱۲۴ھ مطابق ۱۷۱۲ء میں سجادۂ مجیبیہ قائم کی[10] اور خلوت نشین ہو گئے، انھوں نے اپنی جانشینی کے لیے نہایت اہم شرائط اور قیود رکھیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

شرائط۔ "متوفی صاحب سجادہ کے بعد جو شخص جانشین کیا جائے گا انتخاب کے وقت صلبی اولاد کو ترجیح ہوگی، اگر صلبی اولاد نہ ہو یا جانشینی کی اہلیت نہ رکھتی ہو تو اہل قرابت میں سے جو شرائطِ سجادگی پر پورا اترے اور متوفی سجادہ نشین کا مرید و خلیفہ بھی ہو منتخب ہوگا۔

"سجادہ نشین کو عالم باعمل، جامع شریعت و طریقت، سند یافتہ فارغ التحصیل ہونا چاہیے اگر سند یافتہ فارغ التحصیل نہ ہو تو علوم شریعت و طریقت سے اتنی واقفیت رکھے کہ اوامر و نواہی پر خود بھی کاربند ہو اور مریدوں کو بھی ہدایت کر سکے، مسائل شریعت و طریقت کا صحیح جواب قرآن و حدیث، فقہ و اقوال سلف صالحین سے دے سکے، متقی متورع و مرتاض ہو، اسوۂ شیوخ پر چلنے والا، معمولات پیران طریقہ اذکار و اشغال و اوراد و وظائف کا مداوم ہو، خلیق ہر شخص سے بخندہ پیشانی ملنے والا، تمام کام حسبۃً للہ استرضائے الٰہی کے لیے کرنے والا ہو۔"[11]

قیود:۔ "با جماعت نماز پنجگانہ مسجد میں ادا کرے، عزلت گزیں رہے، بجز شرکت جماعت و دیگر ضروریات خانقاہ، اور شرکت اعراس کے علاوہ خلوت خانہ سے باہر نہ جائے، قصبہ کے اندر پیران و شیوخ کے مزارات پر فاتحہ خوانی کے واسطے اور اپنے اقران و محبّان کے مکانات میں تہنیت و تعزیت اور مریضوں کی عیادت کے لیے جا سکتا ہے۔

"قصبہ سے باہر قدم نہ نکالے مگر سفر واجب کے لیے، مثلاً حج و زیارت حرمین شریفین و دیگر ضرورت داعیۂ شرعیہ وغیرہا، حتی الوسع امامت نہ کرے بلکہ اقتداء میں نماز ادا کرے، یہ قید محض بربنائے احتیاط و دفعاً للنفس ہے۔ کیوں کہ امام تمام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہوتا ہے، امام کی نماز کی صحت پر مقتدیوں کی نماز کی صحت اور اس کے فساد و کراہت پر مقتدیوں کی نماز کا فساد اور اس کی کراہت موقوف ہے، اگر امام سے فرائض و واجبات یا مستحبات و سنن میں کسی قسم کی فروگذاشت ہو گئی جس کا علم غفلت کی وجہ سے امام کو نہ ہوسکا اور نماز فاسد ہو گئی، یا مکروہ ہو گئی تو اس صورت میں تمام گناہ کا ذمہ دار امام ہی ہوتا ہے، اس لیے اہل تقویٰ عموماً امامت سے احتراز کرتے ہیں۔

"کسی کی امانت نہ رکھے، کسی کے مقدمے میں گواہی نہ دے، کسی دوسرے کے فتویٰ پر دستخط نہ کرے، کسی تنقیح پر گواہی نہ بنائے۔"[۱۲]

"اپنی شدید ضروریات میں بھی قرض نہ لے، متوکل محض ہو، جائیداد و معیشت نہ رکھتا ہو۔ اگر اوقاف کا متولی ہو تو اس کی آمدنی بحسب شرائط وقف نامہ صرف کرے، تمام اوقات عبادات و طاعات میں مصروف رکھے، ان تمام قیود کے ساتھ خلق سے ملنسار رہے، ان کی حاجت روائی اور مدد کے لیے ایک خاص وقت مقرر کر دے، حسب استطاعت فقراء و مساکین، واردین و صادرین کی خدمت کرے۔"[۱۳]

شاہ مجیب اللہ قادریؒ کے بعد آپ کے چھوٹے صاحبزادے شاہ نعمت اللہ قادریؒ (۱۸۴۳ء۔۱۷۴۷ء) مسند ارشاد پر جلوہ افروز ہوئے۔ انھوں نے خانقاہ کو مزید روحانی و اخلاقی ترقی دی[۱۴]۔ آپ کے بعد آپ کے بڑے صاحبزادے شاہ ابوالحسن فردؔ (۱۸۴۸ء۔۱۷۷۷ء) سجادۂ مجیبی پر بیٹھے۔ آپ ایک عالم متبحر اور زبردست

صاحب حال صوفی شاعر تھے۔[۱۵] شاہ ابوالحسن فردؒ کے بعد ان کے دو صاحبزادگان شاہ نورالعین (۵۲-۱۸۲۱) اور شاہ علی حبیب نصرؒ (۸۷-۱۸۳۳) سجادہ مشیخت پر متمکن ہوئے۔[۱۶] شاہ علی حبیبؒ کے وصال پر آپ کے دو کم عمر صاحبزادگان شاہ عبدالحقؒ (۸۴-۱۸۶۶) اور شاہ عین الحقؒ (۱۹۱۵-۱۸۷۰) یکے بعد دیگرے سجادہ نشین ہوئے۔ شاہ عبدالحقؒ نے عین عالم جوانی میں داعی اجل کو لبیک کہا اور شاہ عین الحق نے ۱۳۰۹ھ مطابق ۱۸۹۲ء میں ترک سجادگی کی۔[۱۷]

شاہ عین الحقؒ کی ترک سجادگی کے بعد باتفاق رائے شاہ بدرالدین قادریؒ (۱۹۲۴-۱۸۵۲) سجادہ مجیبی پر سربرآراء ہوئے۔ آپ شاہ علی حبیب کے مرید و خلیفہ اور داماد بھی تھے، لہٰذا شرائط سجادگی پر پورے اترے۔ مزید برآں شاہ بدرالدینؒ، امیر عطاء اللہ جعفری کے بڑے صاحبزادے امیر مظفر کی اولاد میں تھے اور سجادہ مجیبی پر بیٹھنے سے قبل اپنے آبائی سجادۂ جنیدیہ پر رونق افروز ہو چکے تھے[۱۸] لہٰذا اب سجادہ جنیدیہ، سجادہ مجیبیہ میں ضم ہو گئی اور امیر عطاء اللہ کے دونوں بیٹوں امیر مظفر اور امیر محمد حسین کے خاندانوں کا قران السعدین ہوا۔ شاہ بدرالدینؒ زبردست عالم دین، عظیم صوفی بزرگ اور باکمال شاعر تھے۔ انھوں نے متعدد قومی و ملی خدمات انجام دیں۔ امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ کے اولین معماروں میں تھے اور پہلے امیر شریعت منتخب ہوئے۔ آپ نے ترکوں پر انگریزوں کے بے جا مظالم کے خلاف شمس العلماء کا خطاب انگریزی حکومت کو واپس کر دیا تھا اور اپنے کفن کے کپڑے کے لیے کھادی کی شرط رکھی تھی۔[۱۹]

شاہ بدرالدین کی وفات پر آپ کے بڑے صاحبزادے شاہ محی الدین قادری (۱۹۴۷-۱۸۷۹) صاحب سجادہ ہوئے اور امیر شریعت ثانی کی حیثیت سے بھی آپ ہی کا انتخاب عمل میں آیا۔ سجادگی سے قبل جمعیۃ العلمائے ہند کے سرگرم کارکن رہے اور اس کے کئی اجلاس کی صدارت فرمائی۔ تحریک آزادی اور ملی خدمات میں ہمیشہ پیش پیش رہے۔ آپ کی رہنمائی میں ۱۹۳۶ء کے صوبائی انتخاب میں مسلم انڈی پنڈنٹ پارٹی نے کامیابی حاصل کی اور کانگریس کے انکار پر حکومت بھی بنائی۔[۲۰]

حضرت مولانا شاہ محمد امان اللہ قادریؒ، شاہ محی الدین قادریؒ کے اکلوتے صاحبزادے تھے اور والد کے بعد سجادۂ مجیبی کے وارث ہوئے۔ علم و عرفان کی جو گراں قدر روایات انھیں وراثتاً ملی تھیں اسے تادم واپسیں پورے آب و تاب کے ساتھ نباہتے رہے۔

<u>ولادت</u>: آپ کی ولادت پھلواری شریف میں ۸ محرم ۱۳۴۰ھ مطابق ۱۲ ستمبر ۱۹۲۱ء کو ہوئی۔[۲۱] والد ماجد

ان تین چچا کے درمیان آپ واحد اولاد ذکور تھے لہٰذا بڑے ناز ونعم سے پرورش ہوئی۔ والد ماجد بہت محبت فرماتے تھے اور پیار سے غازی امان اللہ کہا کرتے تھے۔

تعلیم وتعلم : ابتدائی کتابیں اپنے سنجھلے چچا حضرت مولانا شاہ نظام الدین رح[22] سے پڑھیں۔ اسی زمانے میں مولوی محبوب عالم مرحوم[23] سے بھی کچھ دنوں تک درس لیتے رہے۔ باضابطہ تعلیم کا سلسلہ مدرسہ قدیمیہ فرنگی محل میں وہاں کے صدر مدرس مولانا محمد شریف اعظمی رح[24] سے شروع ہوا۔ زمانۂ قیام فرنگی محل آپ نے مفتی محمد عتیق انصاری رح[25] سے ایک کتاب نورالانوار پڑھی۔ اسی زمانے میں مولانا محمد شریف اعظمی صدر مدرس ہو کر جامعہ معینیہ عثمانیہ درگاہ اجمیر شریف لے گئے تو اپنے ہمراہ آپ کو بھی لے گئے۔ وہاں کامل پانچ برس تک زیر تعلیم رہے اور امتحانات میں شریک ہوتے رہے۔ رجب ۱۳۶۲ھ مطابق جولائی ۱۹۴۳ء میں فاتحہ فراغ ہوا جس میں دستار بندی ہوئی۔ سندِ فراغت پر اساتذہ کے علاوہ فرنگی محل کے مفتی محمد عتیق انصاری، الہ آباد کے مولانا شاہد فاخری اور پھلواری شریف سے آپ کے منجھلے چچا شاہ قمرالدین رح[26] نے دستخط فرمائے۔ مولانا محمد شریف اعظمی نے اپنی طرف سے بھی سندِ حدیث عنایت کی۔ فراغت کے بعد کچھ دن مزید اجمیر میں قیام رہا، اس درمیان اپنے اساتذہ سے قدماء کی بعض کتابیں پڑھیں۔ رمضان ۱۳۶۲ھ مطابق ستمبر ۱۹۴۳ء میں وطن واپس آ گئے۔

درس وتدریس : پھلواری واپس آنے کے بعد آپ نے باضابطہ مدرسۂ مجیبی میں درس دینا شروع کیا اور یہ سلسلہ اخیر عمر تک رہا۔ وصال سے چند سال پیشتر صرف تفسیر قرآن اور مشکوٰۃ کا درس دیتے تھے۔

بیعت وخلافت : ۱۳۵۸ھ مطابق ۱۹۳۹ء میں اپنے والد ماجد سے بیعت ہوئے، اور فراغت علوم ظاہری کے بعد مشق سلوک میں مشغول ہوئے۔ اور جملہ مرویاتِ حدیث اور سلاسل طریقت کی سند واجازت پائی۔ ۲۰ر جمادی الآخر ۱۳۶۶ھ مطابق ۲۲ر اپریل ۱۹۴۷ء کو والد ماجد کی وفات کے بعد سریر آرائے سجادۂ مجیبی ہوئے۔ چوں کہ والد ماجد سے آپ کی باطنی تعلیم پوری نہ ہو سکی تھی لہٰذا سجادۂ مشیخت پر متمکن ہونے کے بعد اپنے منجھلے چچا شاہ قمرالدین رح[27] کی زیر تربیت تکمیلِ باطن کی۔

شادی اور اولاد : آپ کی شادی آپ کے سنجھلے چچا شاہ نظام الدین رح کی بڑی صاحبزادی سے ہوئی، ان سے پانچ صاحبزادگان قبلۂ دیدہ ودل حضرت مولانا شاہ رضوان اللہ قادری زیب سجادۂ مجیبی، شاہ امین اللہ، شاہ سعد اللہ، شاہ فتح اللہ اور شاہ وجیہ اللہ ہیں، ایک صاحبزادی زوجہ ڈاکٹر وسیم احمد صاحب ہیں۔ ان

کے علاوہ ایک اور صاحبزادی پیدا ہوئی تھیں جو چند ماہ بعد فوت کر گئیں۔

حج اور سفر امریکہ: ۱۹۴۹ء سے ۱۹۸۱ء تک آپ چار بار حج بیت اللہ اور زیارت حرمین شریفین سے مشرف ہوئے، اخیر حج کے موقعہ پر بغداد اور کربلائے معلّٰی کا بھی ارادہ تھا مگر چند ناگزیر حالات کے پیش نظر عراق کا سفر نہ ہو سکا۔ اکتوبر ۱۹۸۳ء میں بغرض علاج امریکہ تشریف لے گئے جہاں شکاگو کے نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی ہوسپٹل میں زیر علاج رہے۔ مشی گن میں بھی دس بارہ دن قیام رہا، نیویارک بھی تشریف لے گئے اور واپسی میں لندن میں بھی چند روز قیام رہا۔

علمی ذوق: شاہ امان اللہ قادریؒ کو اللہ تعالیٰ نے زبردست قوت حافظہ عنایت فرمایا تھا اور مطالعے کا شوق عظیم ودیعت کیا تھا۔ آپ نے انگریزی از خود سیکھی تھی اور قدیم وجدید مذہبی، ثقافتی اور ادبی کتابوں کا وسیع تر مطالعہ فرمایا تھا۔ جدید کتابیں جو بازار میں آتیں وہ آپ منگوا کر مطالعہ فرماتے۔ بسا اوقات کتابوں کے شائع ہونے کے اعلان نامے پر ہی ناشر یا کتب فروشوں کو آرڈر کر دیا کرتے تھے۔ نواب احمد سعید خاں چھتاری مرحوم کی خود نوشت یادایام کی چند قسطیں جب کسی رسالے میں پڑھیں تو خیال ہوا کہ پوری کتاب پڑھی جائے، مختلف کتب فروشوں سے رابطہ قائم کرنے پر بھی جب یہ کتاب نہیں ملی تو بلا واسطہ نواب صاحب مرحوم کو تحریر فرمایا۔ انھوں نے ایک جلد آپ کی خدمت میں بھجوائی۔ صباح الدین عبدالرحمن صاحب کی کتاب بزم صوفیہ میں مخدوم جلال الدین جہانیاں جہاں گشت کے ملفوظات سراج الہدایہ کے قلمی نسخے کا ذکر تھا، یہ کتاب اس وقت تک شائع نہیں ہوئی تھی۔ آپ نے خاص طور پر نقل کروا کے اپنے لیے منگوایا[۲۸] نوبل انعام یافتہ لوئی پاسٹرنک کی کتاب ڈاکٹر ژواگو کا اردو ترجمہ کراچی سے شائع ہوا تو یہ کتاب کراچی سے منگوا کر پڑھی۔

آپ نے سجادۂ مجیبی کے دیگر مشاغل کی وجہ سے کوئی باضابطہ تصنیف نہیں چھوڑی۔ آپ کی علمی یادگاروں میں عربی زبان میں وسط شعبان کا ایک نہایت ہی فصیح و بلیغ خطبۂ جمعہ ہے، اس کے علاوہ چند مضامین ہیں جو وقتاً فوقتاً خانقاہ مجیبیہ کے ماہنامہ المجیب میں شائع ہوتے رہے ہیں، بعض کے عنوانات یہ ہیں:

۱۔ اخلاص نیت، مطبوعہ مارچ ۱۹۶۷ء

۲۔ حج مطبوعہ جون ۱۹۷۰ء

۳۔ حضرت شاہ فیض اعظم قادری مطبوعہ دسمبر ۱۹۶۰ء

۴۔ حضرت امام حسین علیہ السلام مطبوعہ جولائی ۱۹۶۱ء

۵۔ سرکار دو عالم کی زندگی۔ بعثت سے پہلے، مطبوعہ اگست ۱۹۶۱ء

۶۔ فضائل و مسائل قربانی، مطبوعہ مئی ۱۹۶۲ء

۷۔ صحابہ کا احترام رسولؐ، مطبوعہ جولائی ۱۹۶۲ء

مضامین کے طبع ہونے کی تاریخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ تصنیف کا شوق کافی تھا اور ممکن تھا کہ یہ سلسلہ دراز ہوتا مگر دیگر مشغولیات اور خرابیٔ صحت ہمیشہ مانع ہوتے رہے، مگر باوجود خرابیٔ صحت کے مطالعے کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوا۔

وسعت نظر: شاہ امان اللہ قادریؒ کی مذہبی فکر حقائق کی جستجو اور فقہی تحقیق کی بھٹی میں تپ کر پختہ ہوئی تھی۔ آپ نے مذہب اور سیاست کے بنیادی مسائل پر کافی بالغ نظری سے غور فرمایا تھا۔ مذہب کے معاملات اور فکری کشمکشوں میں "خذ ما صفی ودع ما کدر" کے قائل تھے کبھی متنازع فیہ مسئلوں میں نہیں الجھتے، ہر اچھی اور بصیرت افروز تحریک کو خوش آمدید کہتے۔ ہر مذہب اور مکتبۂ فکر کے لوگ بلا روک ٹوک خانقاہ میں آتے اور خدمت مقدسہ میں باریاب ہوتے۔ ۱۹۶۲ء میں روس کا ایک ثقافتی وفد بہار کے دورے پر آیا۔ میزبان وفد کے ایک رکن نے خانقاہ میں آکر حضرت سے یہ اجازت چاہی کہ روسی مہمانان یہاں بھی آنا چاہتے ہیں، آپ نے نہ صرف یہ کہ بخندۂ پیشانی اس کی اجازت مرحمت فرمائی بلکہ ایک پُر تکلف دعوت کا بھی اہتمام فرمایا جس میں ایک سو مہمانوں نے کھانا کھایا۔[۲۹]

خلوت نشینی کے باوجود شاہ امان اللہ قادریؒ زمانۂ حال کے جدید تقاضوں سے کما حقہٗ واقف تھے اور تعلیم سے لے کر رشتۂ ازدواج کے معاملات تک میں ان تقاضوں کا پورا پورا خیال فرماتے تھے۔[۳۰] پھلواری شریف میں جب تعلیم نسواں کی تحریک ہوئی تو آپ نے ملت گرلس اسکول کا سنگِ بنیاد رکھا۔ ایک عزیز نے اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلینڈ جانے کا ارادہ ظاہر کیا اور دعا کی درخواست کی تو آپ نے جواب میں تحریر فرمایا:

"میری دلی خواہش ہے کہ تم اعلیٰ تعلیم کے لیے ولایت جاؤ اور صمیم قلب سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھیں اپنے ارادے میں کامیاب کرے۔"

تم شوق سے کالج میں پڑھو، پارک میں پھولو
جائز ہے غباروں پہ اڑو، عرش پہ جھولو
پر ایک سخن بندۂ عاجز کی رہے یاد
اللہ کو اور اپنی حقیقت کو نہ بھولو[31]

سیاسی طور پر چوں کہ آپ کے خاندان کا پرانا تعلق جمعیتہ العلماء اور امارت شرعیہ سے رہا ہے لہٰذا کانگریس کی طرف جھکاؤ تھا، تاہم تمام سیاسی لیڈران خانقاہ میں آتے اور خدمت میں باریاب ہوتے[32]۔ ۱۹۸۵ء کے اسمبلی الکشن کے موقع پر فروری کے مہینے میں راقم الحروف کی موجودگی میں ایک صاحب آئے اور دعا کی درخواست کی کہ مجھے ٹکٹ مل جائے۔ آپ نے فرمایا کہ "آپ تو سن رسیدہ ہیں" اور راقم الحروف کی طرف اشارہ کرکے فرمایا "راجیو گاندھی چاہتے ہیں نوجوانوں کو"[32]۔ سفر امریکہ سے واپسی پر جب لندن میں چند روز قیام رہا تو آپ نے خاص طور پر بکنگھم پیلیس دیکھا، واٹرلو اور ہائیڈ پارک تشریف لے گئے۔ اپنے رفیق سفر سے فرمایا "ہائیڈ پارک ضرور چلو وہاں سیاسی تقریریں ہوتی ہیں۔"[33]

بسا اوقات آپ کی باتیں بڑی بصیرت افروز ہوتیں، سفر امریکہ کے دوران اقوام متحدہ دیکھنے تشریف لے گئے، وہاں کی آرٹ گیلری میں ہیروشیما پر بمباری کے اثرات تصاویر کے ذریعہ دکھائے گئے ہیں۔ کسی تصویر میں ایک عورت بچے کو دودھ پلا رہی ہے اور بم کے اثر سے شل ہو چکی ہے، کسی تصویر میں توے پر روٹی پتھر بن چلی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ آپ نے دیکھتے دیکھتے فرمایا "سائنس کی ایک ترقی یہ بھی ہے"[35] اس وقت سیکورٹی کونسل کا اجلاس نہیں ہو رہا تھا اور ہال خالی پڑا تھا، آپ ایک کرسی پر بیٹھ گئے اور فرمایا "جانتے ہو اس جگہ بیٹھ کر اقوام عالم کے ساتھ بڑی بڑی ناانصافیاں کی گئی ہیں"[36]

شخصیت: شاہ امان اللہ قادریؒ کی شخصیت بڑی دلآویز اور جاذب نظر تھی۔ کھلتا ہوا قد، سفید شفاف رنگ، نورانی چہرہ، بڑی بڑی روشن آنکھیں اور ان آنکھوں میں ایسا اثر کہ جس کی طرف نظر اٹھا کر دیکھ لیتے اس کی زندگی سے معصیت کے سوتے خشک ہو جاتے۔ آپ کی شخصیت میں درویشی اور جمشیدی کا دلکش امتزاج تھا۔ جب سجادۂ مجیبی کے خاص لباس "تاج جعفری، دستار نظامی، قادریہ کرتا" اور گلے میں پٹکا ڈالے آپ خلوت مجیبی سے نکلتے تو ایسا لگتا کہ خیاط ازل نے یہ لباس خاص آپ کے جسم مبارک کے لیے تیار کیا تھا۔ جامہ زیبی کی ایسی مثال موجودہ زمانے میں دیکھنے کو نہیں ملتی[37]۔ جب آپ چلتے تو ایسا

لگتا کہ ایک پیکر نوری متحرک ہے اور زبان پر بے ساختہ ماھذا البشرًا ان ھذا املک کریم۔ (یہ انسان نہیں ہے یہ تو کوئی بزرگ فرشتہ ہے) کا ورد ہونے لگتا تھا۔ آپ کے پاس بیٹھنے سے طبیعت میں ایک خاص انشراح ہوتی۔ باتیں آہستہ آہستہ بڑی نرمی سے کرتے اور ایک خاص تبسم زیر لب کا منظر سامنے رہتا۔ کبھی کسی بات پر خوش ہوتے تو بے ساختہ ہلکا سا قہقہہ لگا دیتے۔ آپ بڑے روشن ضمیر تھے۔ ستر احوال ہمیشہ محفوظ رکھتے۔ غرض آپ کی ایک ایسی مثالی شخصیت تھی اور اس میں ایک ایسا بانکپن تھا جس کے بیان کے لیے ہماری زبان تہی دامن ہے ؂

گو مصور صورت آں دل ستاں خواہد کشید

لیک حیرانم کہ نازش راچساں خواہد کشید

<u>اخلاق</u> : آپ کا اخلاق بہت وسیع تھا جس سے قرن اولیٰ کے مسلمانوں کی یاد تازہ ہوجاتی تھی۔ عزیز و اقارب، احباب، عقیدت مندوں اور ارادت مندوں کی خوشی سے خوش اور ان کی ذرا سی تکلیف سے بے چین ہو جاتے تھے اور غایت شفقت و ملائمت سے دلجوئی فرماتے تھے۔ پٹنہ اور بیرون پٹنہ تقاریب میں شرکت یا عبادت و تعزیت کے لیے ہمیشہ اپنے بڑے صاحبزادے قبلۂ دیدہ و دل حضرت مولانا شاہ رضوان اللہ صاحب مدظلہ العالی زیب سجادہ مجیبی کو اپنی نیابت کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ بیماروں کی بار بار مزاج پرسی فرماتے حتیٰ کہ آپ کی محبت و مرحمت سے ہی مرض جاتا رہا۔

متوکل محض ہونے کے باوجود داد و دہش میں آپ ید طولیٰ رکھتے تھے، کبھی کوئی سوالی تہی دست نہیں لوٹتا، حتی الوسع اس کی دلجوئی اور مدد فرماتے۔ ایک بار ایک شخص حاضر ہوا اور خدمت میں عرض کیا کہ برسات کا زمانہ قریب ہے اور میرا پھوس کا مکان ہے، بارش سے کافی پریشانی ہوتی ہے اور میں ایک غریب آدمی ہوں۔ آپ نے فوراً ہاتھ بڑھا کر کچھ دیتے ہوئے فرمایا، "یہ ایک ہزار ہے کام شروع کرو اؤ ضرورت ہو تو پھر بتانا یگو۔" ایک بار آپ کے ایک پیر بھائی جو ہمیشہ تمام اعراس میں پھلواری آتے تھے، تنگی کی وجہ سے ایک بار کسی عرس میں شرکت نہ کرسکے تو آپ نے دوسرے عرس کے موقع پر ایک سو روپے بذریعہ منی آرڈر انھیں بھیجا کہ یہ زادِ راہ ہے آپ ربیع الاول کے عرس میں ضرور شرکت کیجیے۔ ایک طالب علم نے کچھ نذر پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ "تم ابھی طالب علم ہو نذر کی زحمت نہ کیا کرو، تمھاری محبت کافی ہے۔"

آپ کی خدمت میں روزانہ درجنوں خطوط آتے اور آپ تقریباً تمام خطوط کے جوابات خاص دستِ مبارک سے لکھتے۔ آپ کے خطوط مختصر ضرور ہوتے مگر جامع جو مکتوب الیہ کی طمانیت کے لیے کافی ہوتا۔ ایک بار علی گڑھ سے ایک طویل عرصے کے بعد راقم الحروف نے ایک عریضہ خدمتِ مقدسہ میں روانہ کیا، حضرت نے فوراً جواب میں تحریر فرمایا:

عزیزم نورچشمم! سلام و دعاء خیر!!

آج تمہارا خط ملا۔ تمہاری محبت اور ارتباطِ قلبی سے مسرت ہوئی۔

اللہ تعالیٰ تمہیں حیات و اقبال اور علمِ نافع عطا کرے۔ آمین

اگر مولانا عبدالشاہد خاں صاحب شیروانی (آزاد لائبریری) سے ملاقات ہو تو ان کو میرا سلام کہہ دو گے۔[39]

معاصر علماء مشائخ، دانش وران اور سیاسی رہنماؤں سے آپ کے تعلقات نہایت شگفتہ تھے۔ اور اس کی اوّلین وجہ آپ کی دلآویز شخصیت اور مرنجاں مرنج طبیعت تھی۔ پٹنہ اور بہار کے معاصر سجادگان برابر آپ سے ملاقات کے لیے تشریف لاتے۔ بیرونِ صوبہ ردولی اور کاکوری کے خانوادوں سے آپ کے دیرینہ مراسم تھے۔ اجمیر میں تو آپ نے تعلیم ہی پائی تھی۔ اجمیر کے صاحبزادہ سید فائق محمدؒ آپ سے مجاز بھی تھے۔[40] حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی، خواجہ حسن ثانی نظامی، حکیم عبدالحمید، سید صباح الدین عبدالرحمٰن[41] اور پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی[42] جب کبھی پٹنہ تشریف لاتے تو پھلواری آکر آپ سے ضرور ملتے تھے۔ حضرت بھی ان لوگوں سے اپنے مراسم بڑی خوش اسلوبی سے نباہتے رہے اور برابر نامہ و پیام کا سلسلہ بھی قائم رہا۔ پروفیسر اختر امام مقیم سری لنکا حضرت کے قرابت مند بھی ہیں وہ برابر اپنے سفر کی روداد اور علمی کارناموں کے سلسلے میں طویل خطوط لکھتے جو اہلِ علم کی دلچسپی کے لیے حضرت ماہنامہ المجیب میں شائع بھی کرا دیا کرتے تھے۔[43] ایک بار شاہ قائم قنبلی دانا پوریؒ نے خط کے ذریعہ حضرت سے دریافت فرمایا کہ آپ حجاز و عراق کب جاتے ہیں، حضرت نے جواب میں فارسی کا یہ شعر لکھ کر بھیج دیا ؎

ہیچ کسے بخویشتن رہ نبرد سوئے او
بلکہ بپائے آورد ہر کہ رود بکوئے او

اور فرمائش کی کہ اس زمین میں آپ بھی فکرِ سخن فرمائیں۔ چنانچہ حضرت قتیل نے اس کی تعمیل میں ایک غزل کہی اور حضرت کی خدمت میں ارسال فرمایا۔[44] ناظرین کی دلچسپی کے لیے پوری غزل نقل کی جارہی ہے

دامن دل بجا کشد گیسوئے مشکبوئے او　　　قبلہ ماست سوئے او، کعبۂ ماست کوئے او
اے ز حجاب خویشتن، جلوۂ لم یزل عیاں　　　چہرۂ جاں گرفت جا، زیر نقاب روئے او
گنج خفی، مگر عیاں، کنز جلی مگر نہاں　　　قفل کلید دو جہاں، رشتۂ گفتگوئے او
جان تمام ممکنات، روح جمیع کائنات　　　دل نبود مجبر شود نیست گر آرزوئے او
ہمہ از دست شان او، اے ہمہ اوست مظہرش　　　در ہمہ لالہ رنگ او، در ہمہ در دبوئے او
تخت قدم دو جہاں، زیر نظام کائنات　　　صبح ازل ز روئے او، شام ابد ز موئے او

حسرت دل قتیل ایں آرزوئے ام شود ہمیں
جاں ز تنم شود جدا، پیش او، روبروئے او

<u>علالت اور وصال</u> : وصال سے چند سال بیشتر آپ ہائی بلڈ پریشر اور قلب کی تکلیف میں مبتلا تھے۔ پٹنہ کے ڈاکٹروں سے علاج معالجہ ہوتا رہا اور کبھی کبھی افاقہ بھی ہوجاتا تھا مگر مرض نے جب شدت اختیار کی تو ڈاکٹروں کے مشورے پر آپ بغرض علاج ۸ر اکتوبر ۱۹۸۳ء کو امریکہ تشریف لے گئے۔ پہلے شکاگو کے مرسی میڈیکل سنٹر میں ENGEOGRAPHY ہوئی اور پھر نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی ہوسپٹل میں ماہرینِ قلب نے آپ کے قلب میں A.V. SEQUENTIAL PACE-MAKER لگایا۔ امریکہ دراصل BI-PASS SURGERY کے لیے گئے تھے مگر یہ ممکن نہ ہوسکا کیوں کہ ایک سے کام نہیں چلتا، کئی کرنی پڑتی جسے شاید برداشت نہ کرپاتے۔ شکاگو سے تبدیلیٔ آب و ہوا کے لیے مشی گن گئے اور پھر نیویارک بھی تشریف لے گئے، واپسی لندن کے راستے سے ہوئی، یہاں بھی کئی دن قیام رہا۔ ۲۷ر نومبر ۱۹۸۳ء کو وطن واپسی ہوئی۔ اس کے بعد کچھ دن افاقہ رہا۔ وصال سے چند ماہ پہلے سے پھر تکلیف شروع ہوئی، علاج چلتا رہا۔ ۱۶ر مئی ۱۹۸۵ء کو تکلیف بڑھنے سے پٹنہ کے اندرا گاندھی انسٹی ٹیوٹ آف کارڈیولوجی میں داخل کیے گئے۔ ۱۸ر مئی ۱۹۸۵ء کو شب میں ۱ر بج کر ۳ منٹ پر شاہبازِ روح اعلیٰ علیین کی طرف پرواز کر گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مادۂ تاریخ عارف امان اللہ امان <u>المستبحرین ہے۔</u>[45]

یہ مختصر سا خاکہ ہے ایک ایسی ذات تقدس مآب کی مثالی زندگی کا جسے اللہ تعالےٰ نے دیدۂ ودل کی بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، جو نرم دم گفتگو اور گرم دم جستجو کا ایک عظیم نمونہ، اسلاف کا صحیح پیرو اور قابل صد افتخار جانشین تھا، جس کے متعلق اس کے ایک استاد نے فرمایا تھا کہ روز حشر حضور باری تعالےٰ میں اس شاگرد پر فخر کروں گا[۶] جس کی باتیں دلوں کو برما دیتی تھیں، جس نے ہزاروں گم کردۂ سبیل کو صراطِ مستقیم دکھایا اور جس کی یاد اس کے وابستگان دامن تربیت کے لیے متاعِ حیات ہے۔ ؎

یک چند ز خود ترا جدا دانستم
چندے ہمہ خویشتن ترا دانستم
از نعمت شیخ رفتہ رفتہ آخر
بندہ بندہ، خدا خدا دانستم

حوالے

[۱] کہا جاتا ہے کہ قدیم زمانے میں یہاں راجہ اشوک کا نادر روزگار باغ تھا اور راجہ کی پھلواری، کے نام سے مشہور تھا۔ امتداد زمانہ سے وہ باغ ختم ہوگیا اور انسانی آبادی کا دور شروع ہوا۔ سب سے پہلے سنیاسی فقراء آئے، پھر سراوک اور جین مت کے پجاری رہنے لگے۔ سب سے اخیر میں سناتن دھرم کے فقراء آباد ہوئے۔ ہندو فقراء نے علم نجوم کے ذریعہ یہ آگاہی دی تھی کہ اس سرزمین پر مسلمان علماء وصوفیاء آباد ہوں گے۔ آثارات پھلواری شریف از حکیم سید محمد شعیب، پٹنہ ۱۹۵۱، ص ۲۔۱

[۲] خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف کے بانی حضرت شاہ مجیب اللہ قادریؒ (۱۷۷۷۔۱۶۹۸) کے استاذ مولانا وارث رسول نما بنارسیؒ (متوفی ۱۷۵۳ء) اس قصبہ کو غایت محبت سے کہ یہ ان کے محبوب شاگرد کا مولد ومسکن تھا، دہاری پھلواری، اور قصبہ ناجیہ، فرمایا کرتے تھے۔ تذکرۃ الکرام از شاہ ابوالحیات قادری مطبع انوار محمدی لکھنؤ، ص ۶۸، آثارات پھلواری شریف، ص ۲

۳ے مخدوم الملک بہاری شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری نے اس قصبہ کو بستان نجات کے نام سے یاد کیا تھا۔ مشہور ہے کہ رسول اکرمؐ نے اکثر اصحاب کاملین پھلواری کو خواب میں یہ بشارت دی تھی کہ آپ عام متبحر اور ایک درویش کامل ہمیشہ اس قصبہ میں رہے گا۔ تذکرۃ الکرام، ص ۷۹۔ ۸۰؛ آثارات پھلواری شریف، ص ۲۔

۴ے مخدوم منہاج الدین راستی عرصہ تک گیا کے ناگرجنی اور بارابار پہاڑوں پر چلہ کش رہے۔ تذکرۃ الکرام ص ۶۱۳؛ آثارات پھلواری شریف، ص ۴۔

۵ے ایضاً۔

۶ے ایضاً، ص ۸، فیض قادری سادھورہ پنجاب کے رہنے والے تھے اور ۱۶ ویں صدی کے مشہور قادری بزرگ تھے۔ آپ کا انتقال بنگال میں ہوا۔ نعش پنجاب لائی گئی اور راستے میں بہار شریف میں رکھی گئی۔ بنگال جاتے ہوئے انھوں نے مخدوم بدر عالم کو بہار میں قیام کا مشورہ دیا تھا۔ تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ ہو اخبار الاخیار۔ از شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ص ۵۴۔ ۲۳۹

۷ے آثارات پھلواری شریف، ص ۱۶

۸ے حضرت امیر عطاء اللہ جعفری، حضرت شیخ نور الدین ملک یار پراں (متوفی ۱۲۹۵ء) کی بیٹی کی اولاد تھے۔ ملک یار پراں عہد سلطان غیاث الدین بلبن کے بزرگ تھے۔ حالات کے لیے ملاحظہ ہو اخبار الاخیار دہلی ۱۲۷۰ھ، ص ۸۴۔۸۳۔ امیر عطاء اللہ کے والد شاہ سعد اللہ دہلی سے پھلواری آکر آباد ہوئے۔ بعض تذکرہ نگاروں نے امیر عطاء اللہ کو شیر شاہ اور ہمایوں کا وزیر لکھا ہے، ملاحظہ ہو احوال امیر عطاء اللہ مخطوطہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری نمبر ۲۲۷۲؛ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری کے فوٹو البم نمبر ۲۳۳ میں امیر عطاء اللہ کی ایک قلمی تصویر ہے جس کے نیچے "امیر عطاء اللہ جعفری زینبی وزیر اعظم ہمایوں بادشاہ" تحریر ہے لیکن افغان اور مغل عہد کے کسی معاصر یا بعد کے تذکرے میں امیر عطاء اللہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے انھیں کوئی منصب ملا ہو کیوں کہ شیر شاہ کے وزیر کو ان کا قرابت مند بتایا جاتا ہے۔ احوال امیر عطاء اللہ، ورق ۱/الف؛ آثارات پھلواری شریف، ص ۳۰۔ ۲۹

۹ے خواجہ عماد الدین قلندر اور مولانا وارث رسول نما بنارسی کے علاوہ شاہ مجیب اللہ قادری کو خواجہ محمد سلطان خلیفہ شیخ آدم بنوری سے نقشبندیہ مجددیہ اور خواجہ معز الدین کرجوی سے جو شاہ پیر محمد سلونوی کے خلیفہ تھے چشتیہ سلسلہ کی اجازت و خلافت تھی۔ اس کے علاوہ دوسرے بزرگان و

و شیوخ سے تصوف کے تقریباً تمام سلاسل آپ کو پہنچے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو آثارات پھلواری شریف ص ۴۳ ۵ - ۱۲۳ -

۱۰؎ غم پر ملال، از حکیم سید محمد شعیب، پٹنہ ۱۳۴۳ھ، ص ۷۵

۱۱؎ سید سلیمان ندوی نے امیر شریعت ثانی اور صاحب سجادہ مجیبی شاہ محی الدین قادری (متوفی ۱۹۴۷ء) کی وفات پر تعزیت کرتے ہوئے لکھا تھا: "خانقاہ مجیبیہ میں ظاہر و باطن اور علم و عمل دونوں کے سرچشمے ہیں۔ شروع سے اس کے سجادہ نشین شریعت و طریقت دونوں کے جامع رہے ہیں یعنی ہر صاحب سجادہ صوفی و صافی ہونے کے ساتھ عالم دین بھی ہوتے آئے ہیں۔ دستار فضیلت اور خرقۂ مشیخت دونوں یہاں ایک جسم پر آراستہ ہیں۔" یاد رفتگاں، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۲۹۳ -

۱۲؎ ان ہی شرائط اور پابندیوں کی وجہ سے حکومت نے سجادہ نشینان خانقاہ مجیبیہ کو عدالت کی حاضری سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، آثارات پھلواری شریف، ص ۴۴۲ -

۱۳؎ ایضاً، ص ۴۴۳ - ۲۴۳

۱۴؎ شاہ نعمت اللہ قادریؒ کے ملفوظات شیخ طالب علی نے جمع کیے تھے، اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ مجیبیہ میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ آپ کے چوتھے صاحبزادے شاہ ابوالحیات قادری (متوفی ۱۸۶۰ء) نے آپ کے حالات میں تذکرۃ الکرام لکھی ہے جس میں ضمناً دوسرے بزرگان کا بھی ذکر ہے۔ اس کے قلمی نسخے خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری (نمبر ۱۸۳۸) اور ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ (کرزن کلکشن نمبر ۲۳۲) میں موجود ہیں۔ اسٹوری نے پرشین لٹریچر جلد ۱، حصہ ۲ میں ص ۱۰۴۰ پر اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔ بہت قبل مطبع انوار محمدی لکھنؤ سے طبع بھی ہو چکی ہے۔ پٹنہ سے اس کے کچھ حصوں کا اردو ترجمہ بھی شائع ہوا تھا۔ مگر یہ نسخے بھی اب نایاب ہیں۔

۱۵؎ حضرت شاہ ابوالحسن فرد کا ضخیم فارسی دیوان ۱۳۳۱ء میں مطبع انتظامی کانپور سے شائع ہو چکا ہے آپ کے عہد میمنت میں بانی تحریک مجاہدین سید احمد شہید بریلویؒ، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اور مولانا عبدالحی خانقاہ میں تشریف لائے تھے اور خلوت مجیبی میں پہلے دن شاہ اسمٰعیل اور مولانا عبدالحی نے مناظرہ کیا۔ جب یہ بات سید احمد شہیدؒ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے فرمایا کہ "وہ لوگ ولی اللہ ہیں ان سے بحث نہیں کرنی چاہیے" اور دوسرے دن سید احمد شہید بذات خود تشریف لائے مگر دونوں بزرگوں

میں کیا باتیں ہوئیں یہ نہ معلوم ہو سکا، حیات فرد از حکیم سید محمد شعیب، مطبوعہ بمز اء دیوان فرد جلد ۲، سید احمد شہید کی ملاقات کے لیے ملاحظہ ہو حیات فرد، ص ۴۹-۴۸۔

۱۶ شاہ علی حبیب نصر منیجر عالم، مرتاض صوفی اور خوشگو شاعر تھے۔ آپ نے کئی تصنیفات یادگار چھوڑی ہیں جن میں اسوۂ حسنہ، درر تفضیلیہ مطبوعہ مطبع محمدی، پٹنہ، ۱۲۹۲ھ اور دیوان نصر مطبوعہ مطبع انوار محمدی لکھنؤ ۱۲۹۶ھ مشہور ہیں۔

۱۷ شاہ عین الحق کے استاد مولوی حکیم علی نعمت مذہبًا غیر مقلد تھے، اور ان کے افکار کا زبردست اثر شاہ عین الحق پہ ہوا۔ ترکِ سجادگی کے بعد اپنی سسرال موضع حکیم آباد گھگھٹہ، ضلع چھپرہ میں بقیہ زندگی گزاری۔ آثارات پھلواری شریف، ص ۲۸۲

۱۸ سجادۂ جنیدیہ مخدوم شمس الدین جنید ثانی (۹۶۱ھ-۱۵۹۸ء) سے منسوب ہے۔ شمس الدین جنید ثانی، محمد اسمٰعیل بن امیر مظفر بن میر عطاء اللہ جعفری کی اولاد میں تھے۔ اپنے عہد کے ممتاز اور صاحب نسبت اویسیہ بزرگ تھے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو آثارات پھلواری شریف، ص ۵۲-۴۹۔

۱۹ آثاراتِ پھلواری شریف، ص ۹۴؛ غم پُر ملال، ص ۵۳۔ ۵ غم پُر ملال حکیم سید محمد شعیب نے شاہ بدرالدینؒ کی آخری علالت اور وفات کے حالات میں لکھی ہے۔

۲۰ شاہ محی الدین کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو محی الملة والدین، مرتبہ عون احمد قادری، پٹنہ ۱۹۸۳ء، آثارات پھلواری شریف، ص ۱۰۱-۹۸

۲۱ آپ کی نانیہال اجھر شریف ضلع گیا ہے۔ آپ کے نانا قاضی سید تبارک حسین قادری حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی اولاد میں تھے، اجھر شریف کا یہ بڑا قدیم خانوادہ ہے۔

۲۲ شاہ نظام الدینؒ موجودہ دور کے بزرگ ہستیوں میں تھے۔ آپ کا وصال ۱۹۸۲ء میں ہوا۔

۲۳ مولوی محبوب عالم (م ۱۹۸۲ء) نہیانواں، بہار شریف ضلع نالندہ کے رہنے والے تھے۔ بارہ برس کی عمر میں مدرسہ مجیبی میں تعلیم کی غرض سے آئے اور فراغت کے بعد تاعمر یہیں درس و تدریس میں مشغول رہے۔

۲۴ مولانا محمد شریف اعظم گڑھ کے رہنے والے تھے اور حکیم برکات احمد ٹونکی کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ ۱۹۵۱ء میں لکھنؤ میں انتقال ہوا۔

۲۵؎ مفتی محمد شفیق انصاری (م ۱۹۸۲ء) علمائے فرنگی محل کے اخیر یادگار تھے۔ تفسیر سورہ فاتحہ ان کی مشہور تصنیف ہے۔

۲۶؎ امیر شریعت ثالث بہار واڑلیسہ، وفات ۱۹۵۶ء

۲۷؎ شاہ قمرالدینؒ کو آپ سے غایت درجہ کی محبت تھی اور آپ کو شاہ قمرالدینؒ سے ایک خاص لگاؤ تھا۔ ان کے انتقال پر نہایت رنج وغم کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں، "منجھلے ابّا رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی رحمت کی چادر میرے سر سے اٹھالی" مکتوب بنام شاہ فضل احمد قادری دربھنگوی۔

۲۸؎ صباح الدین عبدالرحمٰن آہ حضرت مولانا شاہ امان اللہ پھلواروی رحؒ معارف جلد ۱۳۵ شمارہ ۶ جون ۱۹۸۵ء، ص ۴۶۸-۴۶۳۔

۲۹؎ ممبر پارلیمنٹ بہار کے مشہور سماجی کارکن کامریڈ تقی رحیم صاحب تھے، موصوف نے یہ واقعہ راقم الحروف سے بیان فرمایا۔

۳۰؎ متوسلین میں سے ایک صاحب نے اپنے بیٹے کی شادی کے سلسلے میں آپ کی خدمت میں لکھا کہ شادی کے لیے کئی رشتے ہیں اور یہ تقریب جلد ہی انجام دینی ہے۔ اس پر آپ نے جواب میں تحریر فرمایا، "فی زمانہ شادیاں لڑکوں کی پسند سے ہوتی ہیں، آپ نورچشم سلمۂ سے خط لکھ کر پہلے دریافت کرلیں"۔ مکتوب نوشتہ ۱۲ر فروری ۱۹۸۲ء۔

۳۱؎ مکتوب، نوشتہ ۲۵ر اکتوبر ۱۹۸۰ء

۳۲؎ پٹنہ کے سابق ممبر پارلیمنٹ کمیونسٹ پارٹی کے رام اوتار شاستری برابر آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ آپ انھیں اپنا دوست کہتے تھے۔ ملاحظہ ہو قومی آواز، پٹنہ، ۸ر مئی ۱۹۸۵ء ص ۶۔

۳۳؎ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس علاقے سے جہاں سے مذکورہ شخص ٹکٹ چاہتے تھے، ایک نوجوان کو ٹکٹ ملی اور وہ کامیاب بھی ہوا۔

۳۴؎ راوی برادرم سید عزیز احمد لکچرر شعبۂ ریاضی اورینٹل کالج پٹنہ، امریکہ کے سفر میں آپ پرسنل اسسٹنٹ ٹو ہز ہولی نس حضرت شاہ امان اللہ قادریؒ رہے۔

۳۵؎ راوی عزیز احمد۔

۳۶؎ ایضاً۔

۳۷؎ جامہ زیبی وصال کے بعد بھی قائم رہی۔ جب آپ کا جسدِ خاکی تکفین کے بعد خانقاہ کے سماع خانے میں رکھا گیا تو ہزاروں سوگواروں کا ہجوم تھا اور ہر طرف آہ و بکا جاری تھا۔ جب راقم الحروف آخری دیدار کے لیے آگے بڑھا تو عجب کیفیت سے دوچار تھا، چہرۂ مبارک پر نظر پڑتے ہی یگانہ چنگیزی کا یہ شعر زباں پر آگیا ؎

جامہ زیبوں پہ کفن نے کبھی دیکھا وہ حسن
دوڑ کر سب نے کلیجے سے لگانا چاہا

۳۸؎ راقم الحروف علی گڑھ میں زیرِ تعلیم تھا، اس زمانے میں اگست ۱۹۸۰ء میں اس کے چھوٹے بھائی سہیل مرحوم کا انتقال ہوا، اس کے کچھ دنوں بعد دربھنگہ سے اس نے آپ کی خدمت میں ایک عریضہ روانہ کیا، وہ فوراً جواب عنایت ہوا:

نورِ چشم من! سلام و دعا!
آج تمہارا خط ملا۔ بہت دنوں پر تمہاری خیریت معلوم ہو سکی۔ خواب اچھا ہے۔
ہر شخص دنیا میں مرنے کے لیے آیا ہے۔ سہیل مرحوم کی زندگی اتنی ہی تھی۔
اللہ تم سب لوگوں کو صبرِ جمیل عطا کرے۔ آمین
اللہ تعالیٰ تم کو علمِ نافع عطا کرے۔ آمین
اپنے والد کو پیار اسلام اور بھائیوں کو دعا کہہ دو۔ (مکتوب، نوشتہ ۱۰ راکتوبر ۱۹۸۰ء)

۳۹؎ مکتوب نوشتہ ۸ ر دسمبر ۱۹۶۷ء۔ مولانا عبداللہ خاں شیروانی (وفات ۱۹۸۳ء) اڈیٹر جمہور اور سابق اسسٹنٹ لائبریرین شعبۂ مخطوطات مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

۴۰؎ صاحبزادہ سید فائق محمد چشتی مجیبی بڑے خلیق اور سراپا انسانیت تھے۔ ۱۹۸۲ء میں اجمیر میں انتقال ہوا۔

۴۱؎ حضرت کے وصال پر صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب نے جون ۱۹۸۵ء کے معارف میں بڑے دلچسپ اور محبت بھرے انداز میں اپنے تاثرات رقم فرمائے تھے۔

۴۲؎ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مدیر جامعہ نے حضرت کے متعلق اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے لکھا کہ "تقویٰ، غیرتِ ایمانی، شرافتِ نفس اور حسنِ اخلاق ان کے گفتار و کردار کا زیور تھا۔" ملاحظہ

ہو جامعہ جلد ۸۲، شمارہ ۷، جولائی ۱۹۸۵ء۔

۴۳؎ پروفیسر اختر امام کے خطوط کبھی "مکتوب سری لنکا" اور کبھی "مکتوب طرابلس" کے عنوان سے المجیب میں شائع ہوتے۔ مکتوب طرابلس کے لیے ملاحظہ ہو المجیب، فروری ۱۹۷۴ء، ص ۱۲-۹

۴۴؎ قائم تنتیل دانا پوری کی یہ غزل المجیب ستمبر ۱۹۷۰ء میں شائع ہوئی۔ قائم تنتیلؒ نے حضرت کے وصال کے دو ماہ بعد جولائی ۱۹۸۵ء میں انتقال فرمایا۔

۴۵؎ حضرت کے وصال پر معاصر اردو اور انگریزی اخبارات و رسائل نے جلی سرخیوں میں آپ کی مختصر سوانح کے ساتھ یہ روح فرسا خبر شائع کی۔ معاصر اخبارات قومی آواز، ایثار، سنگم اور صدائے عام نے خصوصی اداریے بھی شائع کیے۔

۴۶؎ تقریر مفتی محمد عتیق انصاری فرنگی محلیؒ بتاریخ ۲۷ رجمادی الاول ۱۳۸۸ھ بموقع رسم دستار بندی و جلسۂ سالانہ مدرسہ مجیبیہ، پھلواری شریف، پٹنہ۔

محمد عزیز حسن (علیگ)

علامہ اقبال کا "حرفِ تیز بیں"

اس دنیا میں جو حضرات افقِ انسانیت پر ماہ و انجم بن کر نمودار ہوئے اُن کے افکار و نظریات کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ قدرت نے ان کو ایک ایسی انفرادی نظر اور بصیرت عطا کی تھی جو نہ صرف عوام بلکہ خواص سے بھی خراجِ عقیدت حاصل کر لیتی تھی اور زندگی کے ہر گوشہ میں ان کی اپنی انفرادیت نمایاں ہو کر رہتی تھی وہ تقلید سے یکسر بیزار رہتے اور اپنی ذاتی فکر سے دنیا کو متاثر کر دینا ہی ان کا شیوہ تھا۔ مرزا غالب نے اسی امر کو پیش کیا ہے:

با من میا ویز اے پدر، فرزند آذر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر، دین بزرگان خوش نکرد

(ترجمہ: اے میرے والدِ محترم! مجھ سے اختلاف نہ فرمایئے اور آذر بت تراش و بت پرست کو دیکھیے معاملہ یہ ہے کہ جو شخص صاحبِ نظر ہو جاتا ہے وہ اپنے بزرگوں کے دین کی اتباع نہیں کرتا۔

اور علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی   رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

(بانگ درا)

علامہ اقبالؒ کا نظریہ اس بارے میں یہ ہے کہ

جناب محمد عزیز حسن (علیگ)، مراد آبادی، عباسیہ اسکول، چوکی حسن خاں، مراد آباد (یو پی)

وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا
(بال جبریل)

یہاں ہمیں علامہؒ کے افکار میں جدت اور انفرادیت کو پیش کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے افکار شعر کی صورت میں پیش فرما رہے تھے اور اپنے طرز بیان اور اسلوب ادا میں ہی منفرد نہ تھے بلکہ مشرقی شاعری کی مقبول عام صنف جس کو غزل کہتے ہیں علامہؒ کے یہاں یک نئی شکل اختیار کر لیتی ہے، یعنی غزل کے اشعار کی وہ نوعیت کہ ہر شعر ایک مختلف موضوع سے متعلق ہوتا ہے علامہؒ کے یہاں باقی نہیں رہتی۔ بانگ درا کی چند غزلیں اور پیام مشرق کی غزلوں میں ضرور وہی روایتی رنگ اور طرز ہے کہ ایک شعر کا دوسرے شعر سے کوئی ربط نہیں ہے مگر غزل کے روایتی مضامین یعنی محبوب کے خدو خال کی تعریف، ہجر و وصال کی واردات وغیرہ سے یہ غزلیں بھی خالی ہیں۔ علامہؒ اپنی شاعری کے متعلق خود یہی فرماتے ہیں

نہ بینی خیر ازاں مرد فرودست کہ برمن تہمت شعر و سخن بست
بکوئے دلبراں کارے ندارم دل زارے غم یارے ندارم
نہ خاک من غبار رہ گذارے نہ در خاکم دل بے اختیارے
بجبریل امیں ہم داستانم رقیب و قاصد و درباں نہ دانم
(گلشن راز جدید۔ تمہید)

(ترجمہ) اس فضول انسان سے تم کوئی خیر نہیں پا سکتے جس نے میرے اوپر شعر و سخن کی تہمت لگائی ہے۔ میں کوئے دلبراں سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ نہ دل زار میرے پاس ہے نہ غم یار۔ میں محبوب کے رہ گذر کی خاک نہیں۔ نہ زیر خاک میں دل بے اختیار رکھتا ہوں۔ میں تو جبریل امین سے ہم داستان ہوں رقیب اور قاصد اور دربان کو نہیں جانتا۔

بال جبریل میں فرماتے ہیں کہ

حدیث بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھکو نہ کر خارا شگافوں سے تقاضہ شیشہ سازی کا

علامہ نے غزل کے روایتی مضامین سے اپنی شاعری کو خالی بنایا ہے اور یہ بالکل سچ ہے۔

بالِ جبریل اور زبورِ عجم میں علامہؒ کی غزلوں کا سب سے بڑا سرمایہ موجود ہے اور وہ غزل کی روایتی نوعیت سے بالکل جداگانہ ہے جو فارسی اور اردو میں رائج تھی اور اب تک ہے یعنی ایک غزل کا ایک شعر وصل سے متعلق ہے اور دوسرا ہجر و فراق سے، تیسرا زندگی سے متعلق ہے، چوتھا گورِ غریباں کا منظر پیش کرتا ہے۔ بالِ جبریل اور زبورِ عجم کی تمام غزلیات مسلسل ہیں اور ہر غزل کا ایک مخصوص موضوع ہے اور پھر اسی موضوع کے مختلف گوشہائے فکر کا بیان تمام اشعار میں کیا گیا ہے۔ ہم اس وقت بالِ جبریل کی ایک غزل کے حسب ذیل شعر پر غور کرنا چاہتے ہیں:

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرف شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

شعر پر غور کرنے سے پہلے اس امر کو جان لینا ضروری ہے کہ یہ صرف ایک علیحدہ شعر نہیں ہے جیسا کہ غزل میں عام طور پر ہوتا ہے بلکہ ایک نظم نما غزل کا جس کو قائلین نے "مسلسل غزل" سے موسوم کیا ہے، ایک شعر ہے اور اس کی تشریح اسی سیاق سے کی جانا چاہیے۔ اس مسلسل غزل کا موضوع ہے "خدا اور انسان"۔ تمام اشعار اسی موضوع کی وضاحت پر مشتمل ہیں۔ یہ موضوع علامہؒ کے کلام میں ایک مخصوص نوعیت اور اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ اس غزل کے علاوہ بھی علامہ نے اس موضوع پر کافی تفصیل سے نظر ڈالی ہے۔ ان کی شاعری میں اس کی ابتدا ان کی مشہور نظم "شکوہ" میں ہمیں ملتی ہے جس میں ایک تربیت یافتہ قوم کے کارناموں کا دوسری نا تربیت یافتہ اقوام سے مقابلہ کر کے فرماتے ہیں:

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر — کہیں مسجود تھے پتھر، کہیں معبود شجر
خوگرِ پیکرِ محسوس تھی انساں کی نظر — مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیوں کر
تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا؟ — قوتِ بازوئے مسلم نے کیا کام ترا!

(بانگِ درا)

اس کے بعد مختلف قوموں کے نام لے کر فرماتے ہیں کہ سلجوقی، تورانی، چینی، ایرانی، یونانی، یہودی، نصرانی سب ہی موجود تھے

پر ترے نام پہ تلوار اٹھائی کس نے؟ — بات جو بگڑی ہوئی تھی وہ بنائی کس نے؟

علامہؒ خدا سے شکوہ کرتے ہیں اور مطلب ان کا یہ ہوتا ہے کہ اس کائنات کے نظام میں انسان کا مرتبہ واضح کریں چنانچہ پیامِ مشرق میں "محاورہ مابین خدا و انسان" کے عنوان سے دو بند لکھے ہیں اس میں اسی مطلب کی وضاحت فرمائی ہے۔ خدا فرماتا ہے

جہاں را ز یک آب و گِل آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم — تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را — قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان جواباً عرض کرتا ہے

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

(ترجمہ) (اللہ تعالیٰ نے انسان کو مخاطب کر کے فرمایا) میں نے تو ایک ہی آب و گِل سے سارا جہان پیدا کیا ہے (اے انسان) تو نے ایران اور تاتار اور زنگ پیدا کر لیے۔ میں نے تو خاک سے فولاد پیدا کیا تو نے شمشیر اور تیر اور تفنگ بنا لیے۔ تو نے (اے انسان) چمن کے درخت کاٹنے کے لیے تبر بنایا ہے اور وہ طائر جو نغمہ زن تھے ان کے لیے قفس بنایا ہے۔

انسان جواب دیتا ہے کہ

آپ نے تو رات پیدا فرمائی تھی چراغ میں نے بنایا ہے۔ آپ نے مٹی پیدا فرمائی تھی جام شراب میں نے بنایا ہے۔ آپ نے بیابان اور کہسار اور دامن کوہ پیدا فرمائے تھے۔ خیابان اور گلزار اور باغ میں نے بنائے ہیں۔ میں تو وہ ہوں کہ جس نے پتھر سے آئینہ بنایا اور میں وہ ہوں کہ جس نے زہر سے شہد کی شیرینی بنادی۔

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ علامہؒ کا مقصود اس دنیا کے نظام میں انسان کا مرتبہ واضح کرنا ہے اور ان کی تمام شاعری کا اصل مقصد صرف یہی ہے۔ ہم اس وقت جس شعر پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں وہ بھی اسی موضوع سے متعلق ہے۔

حضرت علامہ اقبال علیہ الرحمۃ انسانی عظمت وشرافت کے انتھک مبلغ ہیں اور اس موضوع پر انھوں نے ایسا قابل قدر اور لائق صد تحسین کام کیا ہے کہ اس سے پہلے یہ کام نہیں ہوا تھا چنانچہ خود ہی مثنوی اسرار خودی میں فرماتے ہیں

ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت ہمچو فکر من دُرِ معنی نہ سفت

(ترجمہ) جو راز میں نے بیان کیا ہے کسی نے نہیں بتایا میری فکر کی طرح کسی نے دُرِ معنی نہیں پسند کیا ہے۔

علامہؒ کا نظریہ یہ ہے کہ "انا" (EGO) سے تو ہر مخلوق نوازی گئی ہے مگر اس کی مکمل شان انسان میں ہی جلوہ گر ہوئی ہے اور اس "انا" کی تکمیل کر لینا خود انسان کی ذمہ داری ہے جب یہ انا مکمل ہو جاتی ہے تو پھر انسان میں صفاتِ ربانی کا پرتو تکمیل کے آخری منازل طے کر لیتا ہے۔ مگر بغیر عشق کے اس کی تکمیل محال ہے اور زیر نظر شعر میں لفظ "حرف شیریں" اسی عشق کو بیان کر رہا ہے۔ علامہؒ نے اس "انا" کو ہی "خودی" سے تعبیر کیا ہے اور اس کی تکمیل کے متعلق یہ شعر کہا ہے

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے (بال جبریل)

یعنی وہ خالق ذوالجلال والاکرام جس کی قدرتیں ہی اس کائنات کے تغیرات میں کارفرما ہیں اس بندہ کی خواہش اور مرضی کو یہ وقعت دے دیتا ہے کہ پھر اس کی خواہشات کے مطابق اس جہاں میں تغیرات ہوتے چلے جاتے ہیں جیسا کہ علامہؒ فرماتے ہیں

بخود نگر گلہ ہائے جہاں چہ میگوئی اگر نگاہ تو دیگر شود جہان دگر است (زبور عجم)

(ترجمہ) اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جہان کا گلہ کیوں کرتا ہے اگر تیری نگاہ بدل گئی تو جہان بدل جائے گا۔

اور یہ مضمون اس حدیث قدسی سے ماخوذ ہے جو صحیحین میں موجود ہے:

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انّ اللہ تعالیٰ قال مَنْ عادیٰ ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب وما تقرب الیّ عبدی بشیٔ احب

الیّ مما افترضتُ علیہ و ما یزال عبدی یتقرب الیَّ بالنوافل حتیٰ احببتُہ فکنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بھا ورجلہ التی یمشی بھا وان سألنی لاعطینّہ ولئن استعاذ نی لاعیذنّہ وما ترددتُ عن نفس المؤمن یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ ولا بد لہ منہ

(متفق علیہ و لفظہ للبخاری)

(ترجمہ) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بالتحقیق اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے کہ جو شخص میرے دوست سے عداوت کرے تو میں اس کو اپنی لڑائی سے آگاہ کیے دیتا ہوں اور میرا کوئی بندہ میرا تقرب اتنا حاصل نہیں کرتا جتنا میری اس پسندیدہ شئے سے جو میں نے اس پر فرض کی ہے اور میرا کوئی بندہ نافلہ عبادت کے ہمیشہ ادا کرنے سے میری قربت چاہتا ہے تو میں اس کو دوست بنا لیتا ہوں پھر میں اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پیر بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور جو وہ مانگتا ہے وہ اس کو عطا کرتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے پناہ مانگتا ہے تو اس کو پناہ دیتا ہوں اور میں کسی کام کے کرنے میں جو مجھے کرنا ہے ایسا تامل نہیں کرتا جیسا کہ نفس مومن سے جو موت کو مکروہ سمجھتا ہو تامل کرتا ہوں حالانکہ میں اس کی ناخوشی کو برا جانتا ہوں اور موت اس کے لیے لازمی ہے۔

یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بندہ میں ان کیفیات کا پیدا ہو جانا بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ ماسواء سے قطع تعلق کر کے صرف رب العزت جل وعلا ہی سے کامل یکسوئی کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ جائے جس کو قرآن مجید نے "حنیفاً" کے لفظ سے پیش کیا ہے اور ارتقائے انسانیت اور ترقی روحانیت میں یہ مقام بغیر عشق کے ملنا ممکن نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تمام انسانی گمراہیوں کا اصل منبع ہوائے نفس ہے اسی سے مغلوب ہو کر انسان ان اعمال

کا مرتکب ہوتا ہے جو اس کی شرافت اور عظمت کو برباد کر دینے والے ہیں اور عشق صادق ایک مرکزیت ہے کہ ہوا و ہوس کو ختم کر کے فرد کی ذات میں انہماک اور استغراق پیدا کر دیتا ہے جس سے جذبات میں تطہیر پیدا ہوتی اور پھر درجہ بدرجہ تزکیہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہؒ اس مقام و مرتبہ کے متعلق یہاں تک فرما گئے ہیں کہ

در دشتِ جنونِ من جبریل زبون صیدے   یزدان بکمند آور اے ہمت مردانہ

یہ کمند وہی تزکیۂ ذات ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا اور یزدان کا اس کمند میں آ جانا وہی ہے جو مذکورہ حدیث قدسی میں بیان ہوا ہے۔

• علامہؒ اقبالؒ نے یہ مضمون حضرت مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ سے اخذ کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند   فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

علامہ اقبالؒ نے خودی کی تکمیل پر مثنوی اسرار خودی میں تفصیلی بحث کی ہے اور اس میں عشق کو تکمیل خودی کا جزو لاینفک قرار دیا ہے یعنی اصل مقصدِ حیات تکمیلِ خودی ہے اور یہ مقصد بغیر عشق صادق کے پورا نہیں ہوتا۔ اب زیر نظر شعر پر نظر کیجیے تو مصرعہ اولیٰ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن مجید اور جبریل علیہ السلام کا ذکر ہے اور ان سب کو بتایا ہے کہ یہ سب تو آپ کے ہیں لیکن میری ذات اور ہستی کی ترجمانی کرنے والی جو شے ہے وہ کس کی ہے؟ یہاں اس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ مصرعۂ اولیٰ میں انسانیت کے تعبیر کرنے والے تین اجزا ذکر ہوئے ہیں جن کی عظمت اور رفعت مسلّمہ ہے تو اب مصرعۂ ثانی میں بھی ان ہی کا ہم پایہ کسی جزو کا ذکر ہونا چاہیے اگر ان سے فروتر کسی شے کا ذکر ہوتا ہے تو مضمون بے ربط ہو جاتا ہے۔ ان دیگر اشعار کے علاوہ جن کو ہم آگے پیش کریں گے علامہؒ کا نظریہ عشق کی طاقت اور زور کے متعلق یہ ہے کہ

عشق از یں گنبد در بستہ بروں تاختن است   شیشۂ ماہ ز طاقِ فلک انداختن است

(زبور عجم)

(ترجمہ) اس گنبد در بستہ یعنی افلاک سے باہر پرواز کر جانے کا نام عشق ہے اور طاق فلک سے شیشۂ ماہ کے گرا دینے کا نام عشق ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس باطنی اور ذہنی انقلاب کو پیدا کرنے والے تین اجزاء کا ذکر پہلے مصرعہ میں ہے۔ علامہؒ عشق کو ان کا ہم پایہ ظاہر کرتے ہیں کیوں کہ بغیر اس قلبی انقلاب کے ان کا عمل و اثر کبھی نہیں ہوتا۔ یہاں یہ امر ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لینے سے مقصد رسالت ہے اور قرآن مجید سے مراد وحی ہے اور جبریل علیہ السلام کا نام لینے سے مطلب "سروش غیبی" ہے کیوں کہ وحی لانے کا سلسلہ تو خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت پر ختم ہو گیا مگر الہام اور مبشرات کا سلسلہ تا قیام قیامت جاری رہے گا اور یہ کام بھی حضرت جبریل علیہ السلام ہی انجام دیتے ہیں اس لیے ہی ان کو "سروش غیبی" کہا جاتا ہے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ

وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں خدا مجھے نفس جبرئیل دے تو کہوں (بال جبریل)

اب اصل موضوع کو دیکھیے کہ انتہائی عروج و عظمت والے تین اجزا کا ذکر کرنے کے بعد مصرعۂ ثانی میں ان کا ہم پایہ "حرف شیریں" لایا جاتا ہے تو اس کے معنی سوائے "عشق" کے اور کچھ نہیں ہو سکتے چنانچہ علامہؒ اپنی نظم "مسجد قرطبہ" میں فرماتے ہیں کہ

عشق دم جبرئیلؑ عشق دل مصطفےٰؐ

عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام (بال جبریل)

"دم جبرئیل" سے مطلب ہے القائے وحی اور "دل مصطفےٰ" (صلی اللہ علیہ وسلم) سے مراد ہے وہ قلب جس پر وحی کا نزول ہوا۔ "خدا کا رسول" سے مقصد ہے منصب رسالت با جمیع جنبات اور "خدا کا کلام" سے مراد ہے وہ وحی جو فرمائی گئی۔ اب زیر نظر شعر میں تینوں عناصر کی حقیقت خود علامہ اقبالؒ کے الفاظ میں واضح ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک عشق ہی کی ایک کیفیت ہے اور صرف عشق ہی ہے جو متذکرہ اجزائے ثلاثہ کا ہم پایہ ہے کیوں کہ ان میں بھی خود عشق ہی کی کارفرمائی ہے۔ اپنی نظم "ذوق و شوق" میں عشق کے عمل و اثر کو واضح کرتے ہیں کہ

صدق خلیل بھی ہے عشق، صبر حسینؓ بھی ہے عشق

معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق (بال جبریل)

سیدنا جناب ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں ڈالا جانا اور جبریل علیہ السلام کا آنا اور آپ سے کہنا کہ کیا

میں آپ کی مدد کر سکتا ہوں' حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کا جبریل علیہ السلام کی مدد سے انکار کرنا اور پھر ان کا یہ کہنا کہ "اچھا تو پھر خدا سے ہی دعا کیجیے" اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا فرمانا کہ "حسبی سوالی علمه بحالی" (میرے سوال کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو میرے حالات کا علم ہے) یہ ہے وہ صداقت ایمانی جس کو یہاں علامہؒ نے "عشق" سے تعبیر کیا ہے اور دوسرا حال سیدنا جناب امام حسین علیہ السلام کا ہے کہ کربلا میں سارے خاندان کو کٹوا دیتے ہیں مگر آخری لحہ تک صبر و استقامت میں فرق نہیں آتا۔ علامہؒ نے اس کو بھی "عشق" ہی کہا ہے۔ مگر غور طلب امر یہ ہے کہ جناب خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صداقت ہو یا امام حسین علیہ السلام کا صبر ہو انسان کے باطنی حالات ہیں اور ان میں روح زندگی اور جوش و زور پیدا کرنے والی طاقت عشق کی ہے اس لیے انسان کی پوشیدہ اور مضمر صلاحیتوں کا ترجمان صرف عشق ہے، اور علامہؒ نے زیر نظر شعر میں "حرف شیریں" کہا ہے کیوں کہ جناب خلیل اللہ علیہ السلام اور امام حسین علیہ السلام کے ان امتحانوں سے گریز و فرار کی راہیں کھلی ہوئی تھیں مگر جوش عشق میں جو لذت اور شیرینی ہے وہ انھیں مجبور کر رہی تھی کہ گریز و فرار کے بجائے جان دے دینا افضل و بہتر ہے، یہی حال بدر و حنین کے مجاہدین کرام کا تھا۔ ان واقعات کو سامنے رکھ کر دیکھیے کہ علامہ اقبالؒ کا یہ شعر حقیقت کا ترجمان ہے یا نہیں کہ

قصۂ دار و رسن بازیٔ طفلانۂ دل التجائے ارنی سرخی افسانۂ دل (بانگ درا)

کیوں کہ علامہؒ کا نظریہ اس بارے میں یہ ہے کہ:

عشق اگر فرماں دہد از جان شیریں ہم گذر
عشق محبوب است و مقصود است وجاں مقصود نے (زبور عجم)

(ترجمہ) اگر عشق حکم دے تو جان شیریں بھی نذر کر دے کیوں کہ عشق محبوب و مقصود ہے' جان مقصود نہیں ہے۔

متذکرہ دونوں اشعار کو دیکھ کر اندازہ کرنا چاہیے کہ جو کچھ زیر نظر شعر کے پہلے مصرعہ میں کہا ہے کہ وہ قوتیں جو اس عالم میں انسانیت کو فروغ دینے والی ہیں چاہے وہ انفرادی خودی کو ترقی دینے والی ہوں یا ضمیر ملت کی تعمیر کرنے والی ہوں' ان کا نفاذ تمام تر عشق کے ذریعہ سے ہی ہو رہا ہے اور عشق انسان کا ترجمان ہے۔

قرآن مجید اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ دین کی اصل "اخلاص" ہے اور وہ بغیر عشق کے معرض وجود میں آتا ہی نہیں۔ بغیر اخلاص کے تمام روزہ اور نماز اور دیگر عبادات محض بے اثر ہو جاتے ہیں اس لیے زیر نظر شعر کے پہلے مصرعہ کے تینوں اجزا کی اصل و بنیاد اخلاص کی تعبیر قرار پاتی ہے اور اخلاص عشق سے ہی پیدا ہوتا ہے تو وہ "حرف شیریں" عشق ہی ہے جو انسان کی باطنی حالت کا ترجمان ہے۔ یہاں زبور عجم کے اس شعر کو دیکھنا چاہیے جو علامہؒ نے عشق کی تعریف میں کہا ہے کہ

بر دل آدم زدی عشقِ بلا انگیز را
آتش خود را بآغوشِ نیستانے نگر

(ترجمہ) آدم کے دل میں تو نے عشق بلا انگیز ڈال دیا ہے۔ اے خدائے مہر ومہ اپنی اس آگ کو نیستاں کے آغوش میں ملاحظہ کر۔

نیستاں یعنی نرکل کے جنگل میں جب آگ لگتی ہے تو وہ سارے جنگل کو اپنے لپیٹ میں لے لیتی ہے۔ یہی حال عشق کا ہے کہ جب کسی دل میں عشق پیدا ہو جاتا ہے تو پھر انسان کی تمام ہی قوتوں پر چھا کر رہ جاتا ہے۔

زیر نظر شعر کی اس تشریح سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اُن اجزائے ثلاثہ کا اہم پایہ علامہؒ کے نظریہ کے مطابق صرف عشق ہے اور مصرعہ ثانی کے لفظ "مگر" میں اسی کو واضح فرمایا ہے کہ وہ تین اجزاء جو پہلے مصرعہ میں ذکر ہوئے ہیں قطعاً بے اثر رہ جاتے ہیں اگر انسان کی ہستی کا ترجمان "حرف شیریں" ان کے پیچھے کارفرما نہیں ہے اور جس تزکیۂ باطنی کے لیے پہلے مصرعہ کے اجزائے ثلاثہ بیان ہوئے ہیں وہ دراصل حاصل ہوتا ہے عشق سے۔ اس لیے اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ یہاں "حرف شیریں" سے مقصود عشق ہی ہے کیوں کہ علامہؒ کا یہ نظریہ سامنے آچکا ہے کہ دم جبرئیل اور دل مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم میں تمام کارفرمائی عشق ہی کی تھی۔ چنانچہ عشق کی طاقت اور زور کے لیے فرماتے ہیں کہ

عشق زپا در آورد خیمۂ شش جہات را
دست دراز می کند تا بہ طنابِ کہکشاں (زبور عجم)

(ترجمہ) خیمۂ شش جہات یعنی عالم دنیا کو قائم کرنے والا عشق ہے پھر کہکشاں کی طناب تک یہی عشق حملہ آور بھی ہوتا ہے۔

اس شعر کا مضمون اُس حدیث قدسی سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد باری تعالےٰ یہ ہے کہ "کنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان اُعرف فخلقتُ الخلق" (یعنی میں ایک مخفی خزانہ تھا پھر میں نے اس کو پسند کیا کہ پہچانا جاؤں لہٰذا میں نے مخلوق کو پیدا کر دیا) اس حدیث میں "فاحببت" (میں نے پسند کیا) کا لفظ بتاتا ہے کہ کائنات کی تخلیق کا سبب عشق ہے اور مصرعۂ ثانی میں اس کے زور تصرف کو بیان کیا ہے کہ فتح کائنات اسی کے ذریعہ سے ہوا کرتی ہے کیوں کہ انسان کی تمام مضمر صلاحیتوں میں زور تصرف عشق ہی کے سبب سے پیدا ہوتا ہے۔ تخلیق عالم اور فتح کائنات کے نظریات کے ساتھ رموز بے خودی کے اس شعر کو اور دیکھ لینا چاہیے:

عشق آئینِ حیاتِ عالم است — امتزاجِ سالماتِ عالم است (رموز بیخودی)

(ترجمہ) اس عالم کو حیات آئین عشق سے ہے کیوں کہ جن سالمات (MOLECULES) سے یہ دنیا تعمیری ہوئی ہے ان میں باہمی امتزاج و آمیزش عشق سے ہی ہے۔

علامہ اقبالؒ کا سارا کلام عشق کی تعریف و توصیف سے بھرا پڑا ہے۔ ورہم نے اس کی وضاحت ایک دوسرے تفصیلی مضمون میں پیش کی ہے موجودہ مضمون کو ہم اسرارِ خودی کے ان اشعار پر ختم کرتے ہیں کہ

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست — اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جہاں ہم صلح و ہم پیکارِ عشق — آب حیواں تیغ جوہر دار عشق
از نگاہِ عشق خارا شق شود — عشق حق آخر سراپا حق شود

(ترجمہ) عشق کو تیغ اور خنجر سے کبھی خوف نہیں ہے (کیونکہ) عشق کی اصل آب و خاک و باد نہیں ہے۔ اس عالم دنیا میں صلح بھی عشق سے ہے اور جنگ بھی عشق سے ہے۔ عشق آب حیوان بھی ہے اور تیغ جوہر دار بھی۔ عشق کی نگاہ سے سنگِ خارا شق ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کا عشق خود تمام تر حق بن جاتا ہے۔

ان اشعار سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ منصب رسالت، وحی الٰہی اور سروش غیبی جس خدمت کو انجام دینے کے لیے ہیں وہ بغیر عشق کے پورا نہیں ہوتا یعنی فتح کائنات اور عشق انسان کی باطنی قوتوں میں روح زندگی پیدا کرتا ہے اور پھر انسان ان منازل کو طے کرنے لگتا ہے جن سے گذرنا بغیر عشق کے ممکن نہیں ہے یعنی تسخیر باطنی بغیر عشق کے محال ہے اور بغیر تسخیر کے خدا تک رسائی کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لیے زیر نظر شعر کے مصرعہ اولیٰ کے عناصر ثلاثہ کا ہم پلہ صرف عشق ہے اور اس شعر میں "حرف شبیریؑ" سے یہی مراد ہے۔

زیر نظر شعر کے مصرعۂ ثانی میں دو لفظ خاص توجہ کے مستحق ہیں اول "حرف شبیریؑ" اور دوسرا "ترجمان" پہلے لفظ کی وضاحت کافی تفصیل سے گذر چکی ہے اور علامہؒ کے کلام سے ثابت ہو گیا ہے کہ اس لفظ کے معنی سوائے عشق کے اور کچھ نہیں ہو سکتے۔ فرد کے باطن میں تنزل پیدا ہو جانے کا نتیجہ بہت خراب نکلا کرتا ہے اور علامہؒ کی ساری شاعری کی روح اور حقیقت یہ ہے کہ فرد کے باطن میں استحکام پیدا کرنا چاہتے ہیں جس کی کوئی سبیل قلب میں عشق کی آگ بھڑک جانے کے علاوہ نہیں ہے کیوں کہ جیسا ہم گذشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں عشق اور صرف عشق میں ہی یہ طاقت اور زور تصرف ہے کہ وہ فرد کے خیالات، جذبات اور احساسات کو ایک مرکز سے وابستہ کر دے اس لیے تمام انسانی صفات میں پاکی اور تطہیر صرف عشق کے ہی ذریعہ ممکن ہے۔ اس تفصیل سے ثابت ہے کہ ذات انسانی کا "ترجمان" صرف عشق ہے۔ علامہؒ فرماتے ہیں

وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی　　علاج اس کا وہی آب نشاط انگیز ہے ساقی

(بال جبریل)

یہاں "آب نشاط انگیز" سے مراد عشق ہی ہے کہ وہ دیرینہ بیماری اور دل کی نامحکمی اسی کے ذریعہ سے دور ہو سکتی ہے۔ انسان کا ترجمان عشق کو قرار دینے میں ہم علامہؒ کے یہ دو شعر اور پیش کرتے ہیں:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم　　عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

آدمی کے ریشہ ریشہ میں سما جاتا ہے عشق　　شاخ گل میں جس طرح باد سحرگاہی کا نم

(بال جبریل)

نوائے زندگی ہیں" تمام زیر و بم صرف عشق سے ہی رونما ہوتا ہے اور مٹی کی تصویر یعنی انسان میں سوز پیدا کرنے والا صرف عشق ہے۔ اور دوسرے شعر میں اُس مرکزیت کو واضح کیا ہے کہ فرد کے ریشہ ریشہ میں عشق کی کارفرمائی ہو جایا کرتی ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ انسانیت کا حقیقی ترجمان سوائے جذبۂ عشق کے اور کوئی دوسرا عنصر نہیں ہے۔

ہم نے اس نظم نما مسلسل غزل کا موضوع "خدا اور انسان" بنایا ہے وہ غزل کے آخری شعر سے واضح ہو جاتا ہے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

مطلب اس کا یہ ہے کہ اس کائنات ارضی و سماوی میں انسان سے افضل و اعلیٰ کوئی دوسری مخلوق نہیں ہے۔ علامہ کا مقصود کائنات میں انسان کے عظیم مرتبہ کی وضاحت تھی۔ یہ ظاہر ہے کہ انسان ایک مخلوق ہے مگر خالق جل وعلا نے اس مخلوق کو کن اعلیٰ و افضل صفات سے نوازا ہے یہاں علامہ کا اشارہ ان کی طرف ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن تراخرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد (بال جبریل)

اور اسی غزل میں پھر انسان کا مقابلہ فرشتوں سے کرتے ہیں کہ

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں انھیں کے کام ہیں یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کو ایک مخصوص و متعین مقصد سے پیدا فرمایا ہے اور اس مقصد کی انجام دہی اور تکمیل کی صلاحیت اس کے اندر ودیعت فرمادی ہے۔ ملائکہ مقربین سے جو جو کام لینے تھے ان کو اُن ہی کی صلاحیتیں عطا فرمادیں اور یہی تمام دوسری مخلوقات کا حال ہے جب تمام کائنات تخلیق کی جا چکی تب اس کو پیدا فرمایا جو خلاصۂ کائنات ہے یعنی انسان۔ اور ملکوتیت سے لے کر ادنیٰ مادّی ذرّہ تک میں جو بھی صلاحیتیں پنہاں تھیں ان سب کا جامع اس کو بنادیا اور آج تحقیق، تجربہ اور مشاہدہ اس کو ثابت کر چکا ہے کہ اس کائنات ارضی و سماوی میں مضمر و پنہاں ہر قوت بالواسطہ یا بلاواسطہ انسان ہی کے تصرف میں ہے اور یہی مخلوق جملہ صفات کی جامع ہے، اس سے ظاہر ہے کہ اس پوری کائنات کی تخلیق

سے اصل مقصود انسان ہے کیوں کہ روحانیت اور مادّیت کا یہ ایسا برزخ ہے کہ اس کے اندر ان دونوں عالموں کو مختزج بھی کر دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ایک کو دوسرے سے ممتاز بھی رکھا گیا ہے۔ اب "زوالِ آدم خاکی" کا نتیجہ خود مقصدِ تخلیقِ کائنات ہی کا فوت ہو جانا ہے اس لیے یہ زیاں انسان کا نہیں ہے بلکہ تخلیقِ عالم سے پہلے مقصدِ تخلیق کے متعین فرمانے والے رب العزت جل وعلا کا ہے۔ علامہؒ کا مقصود اس بیان سے انسان کے مرتبہ و مقام کی عظمت کو واضح کرنا ہے اور خود انسان کو اس سے متنبہ کرنا ہے کہ وہ اپنے مقام عظیم کی حفاظت کرتا رہے۔

محسن عثمانی ندوی

عربی صحافت اور جدید عربی ادب

مصر کی صحافت نے گذشتہ ایک سو سال کے عرصہ میں غیر معمولی ترقی کی۔ نزھۃ الاخبار اور الوقائع المصریہ کے عہد سے لے کر بیسویں صدی کے ال ۱۹۸۰ء تک مصر کی صحافت نے کتابت و طباعت، زبان و بیان، خبروں کی ترتیب، جدید مشینوں کے استعمال، صحافیوں کی فنی تربیت، صحافیوں کے معاوضے، اخباری کاغذ کی فراوانی، ہر میدان میں بیش رفت کی ہے۔ اور کہا جاسکتا ہے کہ عربی صحافت (جس کی قیادت مصر اور پھر لبنان کے ہاتھ میں رہی) مغربی صحافت کی بڑی حد تک ہم دوش اور ہم رکاب بن چکی ہے عربی اور مغربی صحافت کے درمیان اگر فرق ہے تو اس صنعت کا نہیں جس کا نام صحافت ہے بلکہ سیاست کا ہے۔ عرب اور غرب کا سیاسی مزاج الگ ہے۔ موخرالذکر کا مزاج جمہوری ہے اور اول الذکر کا بڑی حد تک غیر جمہوری۔ عرب ملکوں میں ہر جگہ یا تو شخصی حکومتوں کا رواج ہے یا سوشلسٹ ملکوں کی طرح ایک پارٹی کی حکومت ہے۔ کہیں کہیں چند افراد حکومتوں پر قابض ہیں اور ملک کی فوجی طاقت کو اپنے قبضہ میں رکھ کر عوام پر حکومت کر رہے ہیں۔

مصر کی صحافت بھی آزادی اور جبر کے مختلف دور سے گذری ہے۔ لارڈ کرومر کے عہد میں مصری عوام پر ظلم ہوا، لیکن اخبارات آزاد رہے۔ ان پر کوئی سنسر شپ نہیں تھا۔ اعرابی پاشا کی بغاوت کے بعد اخبارات پر پابندی لگائی گئی۔ پھر پہلی جنگ عظیم کے دوران یہ پابندی رہی۔ پھر ۱۹۱۹ء کی بغاوت کے بعد یہ پابندی عائد ہوئی۔ پھر دوسری جنگ عظیم کے دوران

ڈاکٹر محسن عثمانی ندوی ۱۲۱، ذاکر باغ۔ اوکھلا روڈ۔ نئی دہلی ۲۵

یہ پابندی عائد ہوئی پھر ۱۹۴۷ء میں فلسطین کی جنگ کے موقع پر یہ پابندی لگی۔ ۱۹۵۲ء کے انقلاب کے بعد پھر دارورسن اور طوق وسلاسل کا دور شروع ہوا۔ آزادی کا تسلسل اتنا ٹوٹا کہ آزادی سے زیادہ پابندی کا دور صحافت کی تاریخ پر غالب رہا۔ لیکن ان سب کے باوجود صحافت کا زبانی احترام اور عقیدہ کی سطح پر اس کا مقام اتنا بلند رہا کہ اسے صاحبۃ الجلالۃ (HER MAJESTY) کے لقب سے یاد کیا گیا۔

دوسرا پہلو مصر کی تاریخ صحافت کا یہ ہے کہ اس کے جلو میں عربی زبان وادب کا غیر معمولی ارتقا ہوا۔ جدید افسانے اور ناول کا آغاز عربی ادب کی تاریخ میں صحافت کے ذریعہ ہوا۔ مغربی کہانیوں کے ترجمے عربی اخبارات میں شائع ہوئے۔ مغرب کے اس ساز پر عربی نغمے چھیڑے گئے۔ اس کے نتیجہ میں فن کے معیار کے مطابق عربی زبان میں کہانیاں وجود میں آئیں اور ناول کی تخلیق ہوئی۔ عربی نثر عربی صحافت کی احسان مند ہے کہ سلاست اور سادگی، روانی اور بے تکلف اظہار خیال کا طریقہ اسی نے عطا کیا اور سجع اور قوافی کی بیڑیوں سے آزاد کیا۔ جدید عربی شاعری پر بھی صحافت کا احسان ہے کہ HEROWORSHIP (جسے عربی میں تمجید البطولۃ یا عبادۃ البسالۃ کہتے ہیں) کے محدود دائرے سے اسے نکال کر اس کے افق کو وسعت عطا کی اور اس کے لیے نئے موضوعات کی افزائش کی۔ جدید عربی تنقید بھی صحافت کی احسان مند ہے کہ بے شمار خالص ادبی رسالوں میں خالص ادبی بحثوں کی آگ میں اسے تپنے اور زرِ خالص بننے کا موقع ملا۔ عربی زبان کے ڈرامے بھی اس کے احسان مند ہیں کہ شکسپیئر، برنارڈشا اور دوسرے مغربی ڈرامہ نویسوں کے شاہکار عربی زبان میں عربی رسائل میں شائع ہوئے جنھوں نے عرب ادیبوں اور فن کاروں کے لیے راہ کی قندیل کا کام کیا۔

مذکورہ بالا حقائق کے صحیح ہوتے ہوئے بھی یہ تصویر کا صرف ایک رُخ ہے بلاشبہ صحافت نے ادب پر احسان کیا ہے اور ادب کو عوامی مقبولیت کے مقام پر فائز کیا ہے۔ لیکن تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ادب کا جمالیاتی پہلو پہلے سے کم تر ہو گیا۔ گذشتہ صدیوں نے جو ادب پیش کیا تھا وہ خانۂ دل کا مکین بن گیا تھا، وہ انسان کی روح کی بالیدگی میں مددگار ثابت ہوا تھا۔ دور جدید میں صحافت کے زیر اثر انتاج (PRODUCTION) کے عمل میں سرعت اور

تیز روی پیدا ہوئی لیکن یہ تیز روی گہرائی کی قیمت پر حاصل ہوئی۔ ادب تجارت کی منڈی میں پہنچ کر بازار کی ارزاں جنس بن گیا۔ انسان کی روح کو چھونے اور اس کے جمالیاتی شعور پر چھا جانے کی صلاحیت اس میں کم ہو گئی۔ صحافت جب سے صنعت بنی ادب بھی صنعتی چیز بن گیا جس کا PRODUCTION تیزی کے ساتھ ہونے لگا۔ قدیم ادب اور جدید ادب میں وہی فرق ہے جو دست صناع کی تیار کی ہوئی قالین اور ایک کارخانہ سے نکلی ہوئی قالین میں ہے۔

اس مسئلہ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ یہ نقصان جو بظاہر صرف جمالیاتی ذوق کا نقصان تھا، قوم کے آدرش اور اس کے بہتر مستقبل کا نقصان ہے۔ فلسفۂ زندگی پیہم خوب سے خوب تر کی جستجو کا نام ہے۔ خوب سے خوب تر کی جستجو کے لیے ہمیشہ فکر عمیق کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فکر عمیق کے نتیجہ میں وہ فلسفہ اور ادب تیار ہوتا ہے جو قوموں کی رہبری کرتا ہے۔ اس فلسفہ یا ادب کو قبول کر کے ایک قوم ترقی کے بام عروج تک پہنچتی ہے اور اسے چھوڑ کر دوسری قوم پس ماندگی کا شکار ہوتی ہے اور پھر تاریخ کے اوراق میں دفن ہو جاتی ہے۔ یہ بیش قیمت فلسفہ اور ادب ایک اچھی کتاب ہی پیش کر سکتی ہے، اخبار نہیں پیش کر سکتا ہے۔ ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ، غزالی کا فلسفۂ دین جیسی چیز پیش کرنے کے لیے خونِ جگر اور وقت کا سرمایہ درکار ہے۔ صحافت کے دور میں صحافی کے قلم سے اس معیار کی کوئی چیز منظرِ عام پر آ سکتی ہے؟ بلا شبہ نام لیا جا سکتا ہے جمال الدین افغانی کا، محمد عبدہ کا، عبدالرحمان کواکبی اور قاسم امین کا اور دو چار ممتاز شخصیتوں کا۔ لیکن یہ اشخاص صرف انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں جب کہ گذشتہ تاریخ میں ایسے نام بہت ملیں گے۔

گہرے فلسفہ اور گہرے ادب کی قیمت کیا ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے اس بات کا جان لینا کافی ہے کہ تاریخ کے ہر طاقت ور انقلاب کے پیچھے فلسفہ اور ادب کی کارفرمائی رہی ہے۔

- دنیا کے مذہبی فکر کے پیچھے آسمانی کتابیں ہیں۔
- انقلاب فرانس کے پیچھے روسو، والٹائر اور مانٹسکیو کی کتابیں ہیں۔
- امن پسندی اور جنگ سے نفرت کے پیچھے ٹالسٹائی کی کتابیں ہیں۔
- سوشلزم اور کمیونزم کی تحریک کے پیچھے کارل مارکس کی کتاب ہے۔

▲ نازی ازم اور فاشزم کے نظریات کے پیچھے ھیگل کا فلسفہ ہے۔

▲ موجودہ الحادی نظریات کے پیچھے ڈارون کی کتاب ہے۔

▲ ہندستان کی جنگ آزادی کی کامیابی کے پیچھے گاندھی جی کا عدم تشدد کا فلسفہ ہے۔

▲ پاکستان کے وجود میں آنے کا ذمہ دار اقبال کا تخیل ہے۔

▲ وجودیت کی تحریک اور ہپی ازم کے پیچھے پول سارتر کا فلسفیانہ فکر ہے۔

طاقت ور ادب ہمیشہ خونِ جگر کا نذرانہ مانگتا ہے۔ رگِ ساز میں جب تک صاحب ساز کا لہو رواں نہ ہو جاں فزا نغمہ وجود میں نہیں آتا۔ صحافت کے ذریعہ سطحی عزت اور عارضی شہرت اور تھوڑی دولت مل سکتی ہے لیکن اس کی تیزروی کے ساتھ وہ فلسفہ وجود میں نہیں آتا جس کے زیر سایہ قومیں زندگی کے میدان میں اپنا شاہراہ متعین کرتی ہیں۔ نہ صحافت کی ضرورت سے کسی کو انکار ہو سکتا ہے نہ اس کی نفع بخشی اور فیض رسانی کی حقیقت سے۔ بات صرف اس قدر ہے کہ ادب کو صحافت کا تابع بن کر نہیں رہنا چاہیے۔ اسے صحافت سے قریب رہ کر بھی صحافت سے آزاد رہنا چاہیے۔

اس موضوع پر حرف آخر کے طور پر طہٰ حسین کے مضمون کے ایک اقتباس کا ترجمہ نقل کر دینا کافی ہوگا:

ایک ادیب کے لیے لازمی ہے کہ خود کو کار ادب کے لیے تیار کرے اور محنت اور جانفشانی کا عادی بنائے اور یہ سمجھے کہ اعلیٰ ادب پیش کرنے کے لیے یہ کم سے کم شرط ہے۔ چنانچہ پریس والے اگر اس کی کسی کاوش کو چھاپنے میں تاخیر کریں اور مقررہ وقت پر نہ شائع کریں تو اسے غیض و غضب کے اظہار کی ضرورت نہیں۔ ادب کے لیے جلد بازی کے مقابلہ میں تاخیر میں زیادہ نفع ہے۔ تخلیق کے عمل میں تاخیر بہتر ہے اس بات سے کہ اخبار اور پریس تو راضی اور مطمئن ہو لیکن اس میں فن کے تقاضے پورے نہ ہوں اور فاسد ادب تیار ہوا ور پڑھنے والوں کا ذوق بھی خراب ہو۔ تاخیر سے پریس کے لوگوں کو غصہ آتا ہے کیوں کہ ان کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اعلیٰ ادب کی تیاری اور تخلیق کا انتظار کریں۔ اب ایسی

صورت حال میں جو صحافت کی شرطوں پر لکھنا چاہیے تو لکھے لیکن اگر کوئی صحافت نہیں بلکہ ادب کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر لکھنا چاہتا ہے تو اسے صحافتی نشر و اشاعت کی راہ سے الگ اپنی راہ ڈھونڈنی چاہیے۔

یہ جائزہ عربی صحافت کا جبر و اختیار یا ادب و انشا کے اعتبار سے تھا۔ لیکن ان دونوں پہلوؤں سے قطع نظر عربی صحافت کی تاریخی اہمیت ہے۔ یعنی یہ کہ یہ صحافت جدید دور کی دستاویز ہے۔ چنانچہ اخبار الیوم کے ایڈیٹر مصطفیٰ امین نے اخبار کے بارے میں یہ کہا:

" الصحیفۃ لیست خبراً و انما ھی تاریخ "

یعنی اخبار خبر نہیں بلکہ تاریخ ہے۔ بیسویں صدی کی نصف اوّل کی مصری صحافت اس دور کا آئینہ ہے۔ اس آئینہ میں تمام سیاسی، سماجی واقعات اور ثقافتی رجحانات کا عکس ہے۔ عبدالرحمان الرافعی جدید دور کا تاریخ نگار ہے۔ جدید دور کی تحریکوں اور شخصیتوں پر اس نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ ان کتابوں میں اخبارات کے حوالے موجود ہیں جو قاہرہ کی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ ان اخبارات کے ذریعہ تاریخ مدوّن کی جا سکتی ہے اور غلط باتوں کی تصحیح بھی ممکن ہے۔ ان اخبارات کے ذریعہ مصر کی قومی تحریک اور ثقافتی اور علمی بیداری کی رفتار کا پورا اندازہ ہو سکتا ہے، یہ اخبارات قومی تحریکات میں براہ راست شریک بھی رہے ہیں اور انھیں اقتدار کی سخت گیری کا شکار بھی ہونا پڑا ہے۔

عربی صحافت کی تاریخ کو چار دوروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک دور اس کا انیسویں صدی کا دور ہے۔ اس دور میں عربی صحافت رفاعہ طہطاوی سے شروع ہوتی ہے اور محمد عبدہٗ عبداللہ الندیم، ادیب اسحاق اور یعقوب صنوع وغیرہ پر ختم ہوتی ہے۔ اس دور کے صحافی مکمل طور پر ادیب تھے۔ صحافتی بے تکلف اظہار خیال کا دور شروع نہیں ہوا۔ اخبارات میں قدیم نثری اور شعری شاہکار شائع ہوتے تھے۔ اس دور کے ادب میں نئے موضوعات کا اضافہ ہوا اور اسلوب میں قوت اور شگفتگی بھی پہلے کی نسبت زیادہ ہوئی۔ لیکن بیسویں صدی کی نثر کی سادگی اور سلاست سے یہ نثر دور تھی۔

عربی صحافت کا دوسرا دور بیسویں صدی کے آغاز سے شروع ہوتا ہے اور ایک چوتھائی

صدی تک جاری رہتا ہے۔ شیخ علی یوسف اور مصطفیٰ کامل اور احمد لطفی السید اس دور کے اہم اہل قلم صحافی ہیں۔ اس عہد میں عربی کے روزنامہ اخبارات نکلے۔ روزنامہ اخبارات کی تیز روی اور سرعت نے عربی انشاء کو سجع وقوافی کے تکلف سے آزاد کیا لیکن یہ تینوں صحافی اعلیٰ تعلیم یافتہ اور قدیم شعر وادب کے سرمایہ سے پورے طور پر واقف تھے انھوں نے اس وقت اخبارات کے صفحات پر جس اسلوب کا نقش چھوڑا وہ جدید دور کی روزمرہ کی بے تکلف صحافت کا اسلوب تو نہیں لیکن جدید دور کے اہل انشا وادب کا اسلوب ضرور ہے۔

صحافت کے تیسرے دور یعنی اس صدی کی تیسری اور چوتھائی دہائی میں عربی صحافت تبصروں اور مقالوں کی صحافت سے خبروں کی صحافت میں داخل ہوئی لیکن اس دور میں بھی یہ صحافت اس جدید دور بالخصوص ۱۹۵۰ء کے بعد کے دور کی خبری صحافت کا مقابلہ نہیں کر سکتی جبکہ اخبارات میں تنوع اور رنگا رنگی شروع ہوئی۔ کھیل کے میدان سے لے کر سینما، تجارت اور علوم وفنون کے مختلف شعبوں کے لیے اخبارات میں مخصوص کالم نظر آنے لگے۔ جب پارلیمنٹ سے لے کر عدالتوں تک کی کارروائی کی رپورٹ فنی انداز میں اخبار میں شائع ہونے لگی۔ رنگین تصویریں بھی صحافت کا ایک حصہ بن گئیں۔ اخبارات کی طباعت اور تقسیم دونوں زبردست شعبے بن گئے اور سینکڑوں اشخاص کی محنتیں ان میں صرف ہونے لگیں۔ اخبارات کا معتد بہ حصہ تجارتی اشتہارات کے لیے وقف ہوگیا اور مختلف نوعیت کے اشتہارات کے لیے مخصوص صفحات اور مخصوص کالم ہر اخبار میں ہونے لگے۔

تبصرہ وتعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

دنیائے اسلام کی چند عظیم شخصیتیں

مصنف: عطاء الرحمٰن قاسمی

ناشر: شاہ ولی اللہ اکیڈمی، مہندیاں
میر درد روڈ، نیو دہلی ۲

قیمت: ۱۴ روپے

کتاب کا سرورق دیکھتے ہی یہ تاثر پیدا ہوا کہ شاید یہ ایک ایسی کتاب ہو جو جغرافیائی حدود سے آگے بڑھ کر دنیائے اسلام کی چند عظیم شخصیتوں کا احاطہ کرے لیکن فہرست پر نظر ڈالتے ہی اس غلط فہمی کا ازالہ ہوگیا۔ اس کتاب میں برصغیر ہندو پاک کی صرف ان چند عظیم شخصیتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے جو مؤلف کے نزدیک عظمت و رفعت کی حامل ہیں۔

چند عظیم شخصیتوں کے انتخاب میں فاضل مصنف کے سامنے کیا معیار رہا ہے اس کا صحیح علم تو ان ہی کو ہوگا۔ البتہ پیش لفظ میں اس کا معیار "بے پناہ عقیدت وارادت" کا خود انھوں نے اعتراف کیا ہے۔ موصوف نے اس امر پر افسوس کا بھی اظہار کیا ہے کہ بعض اکابر جو میرے معیار پر پورے اترتے ہیں ان کا تذکرہ نہیں ہوسکا۔ ایسے افراد پر مشتمل دوسرا مجموعہ تیار ہو سکتا ہے۔

پیش نظر کتاب میں جن شخصیات پر قلم اٹھایا گیا ہے وہ یقیناً قابلِ قدر ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا عبیداللہ سندھی، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا الیاس کاندھلوی، مولانا ریاض احمد کی بیش بہا علمی و اصلاحی خدمات سے انکار ممکن نہیں ہے۔

ان عظیم شخصیات کے ساتھ ایسے اشخاص کا ذکر جو ہر اعتبار سے ان سے بہت پیچھے ہیں شاگرد کو استاذ اور مرید کو مرشد کے مقام پر لا کھڑا کرنے کے مترادف ہے۔ اس سے مرید یا شاگرد کی عظمت کے اظہار سے قطع نظر، استاذ اور مرشد کے ساتھ ناانصافی ہے۔

خانقاہ اشرفی کی ممتاز خصوصیت کو مؤلف یوں تحریر فرماتے ہیں کہ "حکیم الامت کی یہی مسیحائی تھی کہ ان کی دلکش و برگزیدہ شخصیت کے ارد گرد ایسا ذی علم و ذی شعور طبقہ جمع ہو گیا تھا جیسے شمع کے گرد پروانے۔ شاید اتنا بڑا ذی علم طبقہ کسی معاصر بزرگ کے گرد جمع ہوا ہو۔ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی، علامہ سید سلیمان ندوی، حکیم الاسلام مولانا محمد طیب، مفسر قرآن مولانا عبدالماجد دریاآبادی، فلسفیٔ اسلام مولانا عبدالباری ندوی، مفتی اعظم محمد شفیع صاحب پاکستانی، امیرالمومنین فی الحدیث مولانا ظفر احمد تھانوی، شیخ التفسیر مولانا ادریس کاندھلوی، مورخ عصر مولانا مسعود علی ندوی، قطب زمانہ مولانا وصی اللہ خاں فتح پوری، شاعر اسلام وصل بلگرامی، رئیس المتغزلین جگر مرادآبادی، عاشق تھانوی، خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوری وغیرہ جیسی جلیل القدر شخصیتیں آپ سے وابستہ تھیں۔"

مولانا عبیداللہ سندھی کے متعلق تذکرہ نگار نے مولانا شبلی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "دارالعلوم دیوبند نے صرف دو آدمی کو پیدا کیے ہیں۔ فن حدیث میں مولانا انور شاہ صاحب کشمیری اور سیاست میں مولانا عبیداللہ سندھیؒ، مولانا سندھی نے اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی پوری زندگی ملک و ملت کے لیے وقف کر دی۔ مولانا آخری زمانہ میں ہر وقت ننگے سر رہتے تھے۔ جب کسی نے ان سے اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا کہ "میری ٹوپی تو اسی دن سے اتر گئی جس دن دہلی کا لال قلعہ مجھ سے چھین لیا گیا تھا اب یہ بے غیرتی کی بات ہے کہ میں اپنا قلعہ واپس لیے بغیر سر پر ٹوپی رکھوں۔"

نمونہ کے طور پر اس مجموعہ سے چند اقتباسات پیش کیے گئے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ جن ۸۰ شخصیات کی اس کتاب میں مرقع نگاری کی گئی ہے وہ نہایت قیمتی ہیں۔

مولانا عطاء الرحمان قاسمی اس بات پر بجا طور پر مبارک باد کے مستحق ہیں کہ ان کی انتخابی فہرست میں ایسے افراد بھی ہیں جن کی ذات اختلافی ہے، لیکن انھوں نے نہایت احتیاط سے کام لیتے ہوئے ایسا انداز اختیار کیا کہ کہیں اختلافی امور نہ آنے پائیں۔

ـــ محمد اسحاق

وفیات

مہادیوی ورما اور فکر تونسوی اب نہیں رہے

ہندی کی معروف شاعرہ مہادیوی ورما کا الہ آباد میں ۱۱ر ستمبر کی رات میں انتقال ہوگیا۔ ان کی عمر ۸۰ برس تھی۔ ۱۲ر ستمبر کو پورے سرکاری اعزاز کے ساتھ ان کا کریا کرم کیا گیا۔ ملک بھر کے ممتاز رہنماؤں، ادیبوں اور دانشوروں نے ان کی موت کو ہندوستان کے لیے اور خاص طور پر ہندی ادب کے لیے ایک ناقابلِ تلافی نقصان قرار دیا۔

ہندی ادب میں 'جدید میرا' کہلائی جانے والی مہادیوی کا جنم ۲۴ر مارچ ۱۹۰۷ء کو اتر پردیش میں واقع فرخ آباد میں ہوا تھا۔ ابتدائی تعلیم اندور کے مشن اسکول میں ہوئی اور صرف ۹ سال کی عمر میں ہی ان کی شادی ہوگئی۔ مگر شادی کے اگلے روز ہی وہ واپس لوٹ آئیں اور پھر کبھی سسرال نہیں گئیں اور نہ ہی انھوں نے اس شادی کو پھر کبھی تسلیم کیا۔ ۱۹۳۳ء میں انھوں نے الہ آباد یونیورسٹی سے سنسکرت میں ایم۔ اے کیا اور پریاگ مہیلا ودیا پیٹھ کی پرنسپل ہوئیں۔ ۱۹۵۲ء میں وہ اتر پردیش اسمبلی کی ممبر منتخب ہوئیں۔ ۱۹۵۶ء میں ان کو پدما بھوشن کا اعزاز دیا گیا اور ۱۹۸۲ء میں گیان پیٹھ ایوارڈ دیا گیا۔

مہادیوی ورما ہندی ادب کے اس دور سے تعلق رکھتی تھیں جسے "چھایا واد" (رومانی شاعری) کا دور کہا جاتا ہے۔ دونوں عالمگیر جنگوں کے درمیان کا یہ دور ہندی ادب میں بہت اہمیت کا حامل ہے اور اسی چھایا وادی اسکول کے دوسرے نمایاں ہندی ادیبوں میں جے شنکر پرساد، سوریہ کانت ترپاٹھی، نرالا، سمترانندن پنت شامل ہیں۔ مہادیوی اس دور کی آخری یادگار تھیں۔

ان کی ادبی زندگی کا آغاز ۱۹۲۲ء میں ہوا تھا جب رسالہ "چاند" میں ان کی پہلی نظم چھپی تھی۔ اور اس کے بعد اپنے آخر وقت تک انسانیت کے لیے اور خاص طور سے عورتوں کی بیداری کے لیے جدوجہد کرتی رہیں۔ ان کی چند یادگار تصانیف کے نام یہ ہیں:

نیہار، رشمی، نیرجا، ساندھیہ گیت، دیپ شکھا، مایا منتر، اتیت کے چل چتر، شرنکھلا کی کڑیاں، پتھ کے ساتھی، شرندا، ساہتیہ کار کی آستھا، میرا پریوار، سمرتی کی ریکھائیں اور یاما۔
اپنی ان تحریروں کی بدولت وہ اپنی زندگی ہی میں ایک LEGEND بن گئی تھیں اور جدید ہندی ادب کی میرا کہلائی جاتی تھیں۔

اردو کے ممتاز طنز نگار فکر تونسوی کا ۱۲ ستمبر کی صبح برین ہیمرج کی وجہ سے انتقال ہوگیا۔ وہ کچھ دنوں سے گووند بلبھ پنت اسپتال دہلی میں زیر علاج تھے۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ۶۹ سال تھی۔ پسماندگان میں اہلیہ کے علاوہ دو لڑکے اور ایک لڑکی شامل ہیں۔

فکر تونسوی ۷ راکتوبر ۱۹۱۸ء کو تونسہ ضلع ڈیرہ غازی خاں (پاکستان) میں پیدا ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کا اصل نام رام لال نارائن تھا مگر ان کا کہنا تھا کہ یہ نام اتنے پرانے ہوگئے ہیں کہ وہ خود بھی ان کو بھول چکے ہیں۔ ایک عرصے سے وہ اردو روزنامہ ملاپ میں مزاحیہ کالم "پیاز کے چھلکے" کے عنوان سے لکھتے رہے اور یہ کالم اتنا مقبول ہوا کہ لوگ بے صبری سے اس کا انتظار کرتے۔ ابھی حال ہی میں انھوں نے اپنی خود نوشت سوانح "میں" مکمل کی تھی جو دو حصوں پر مشتمل ہے اس کے علاوہ ٹی وی پر ان کا ایک قسط وار پروگرام "فکر نے کہا" بھی دکھایا جارہا ہے۔ فکر تونسوی شاعری بھی کرتے تھے اور ان کا شعری مجموعہ "ہیولہ" جو ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا کافی مقبول ہوا لیکن ان کی اصل پہچان طنز نگار کے طور پر تھی۔ ان کی تحریروں میں مزاح کی چاشنی کے ساتھ ساتھ طنز کے نشتر بھی ہیں اور سماج کے رستے زخموں پر ان کا قلم ایک ماہر اور تجربہ کار سرجن کے نشتر سے کسی طرح کم نہ تھا۔ وہ تقریباً ایک درجن کتابوں کے مصنف تھے ان میں سے بیشتر طنزیہ مضامین کے مجموعے ہیں۔ ان کی تصانیف میں ہیولہ (۱۹۴۷)، چھٹا دریا (۱۹۴۷)، خدوخال (۱۹۵۰)، ساتواں شاستر (۱۹۵۰)، پیاز کے چھلکے (۱۹۶۱)، چوپٹ راج (۱۹۷۰)، بدنام کتاب (۱۹۷۵)، فکریات (۱۹۸۰)، بات میں گھات (۱۹۸۳)، چھلکے ہی چھلکے (۱۹۸۴)، فکر نامہ، ہم ہندوستانی وغیرہ شامل ہیں۔ اپنی ان تصانیف پر ان کو متعدد اعزازات اور انعامات بھی ملے جن میں سوویت لینڈ نہرو ایوارڈ اور غالب ایوارڈ بھی شامل ہیں۔

Regd. No. D-(S.E.)-108 Vol. 84 No. 10 October 1987
THE MONTHLY JAMIA, New Delhi-110025



جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴	بابت ماہ نومبر ۱۹۸۷ء	شمارہ ۱۱

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی، مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

پچھلے کئی دن سے (اکتوبر کے دوسرے ہفتے میں) دائیں اور بائیں بازو کی بعض سیاسی جماعتوں نے فرقہ واریت کو اپنا موضوع بحث بنا رکھا ہے۔ ابتدا اس کی شری دیورس کے ایک بیان سے ہوئی جس میں انھوں نے غالباً یہ کہا ہے کہ ملک میں اس وقت سیاسی اور حکومتی نقطۂ نظر سے کوئی اور سیاسی پارٹی کانگرس کی متبادل نہیں ہے، بائیں بازو والی جماعتوں، خاص طور پر سی۔ پی۔ ایم نے اس بیان کو بہت اہمیت دی اور یہ کہا کہ یہ کانگرس کی "موقع پرستی" سے فائدہ اٹھانے اور کانگرس میں آر۔ ایس۔ ایس والوں کے بڑی تعداد میں داخل کرنے کی ایک ترکیب ہے، اور اس طرح منصوبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانگرس پر جس کا جھکاؤ پہلے ہی سے کچھ کچھ دائیں بازو کی طرف ہے، فرقہ پرست عناصر کا غلبہ ہو جائے، اور پھر ملک کی حکومت پر۔ اس کا رد عمل بھارتیہ جنتا پارٹی کی طرف سے شدید ہوا اور اس نے کمیونسٹ پارٹیوں پر "موقع پرستی" کے کئی الزامات عائد کیے جن میں سے ایک ان کا مسلم لیگ سے اتحاد بھی ہے، آزادی سے پہلے مطالبۂ پاکستان کے سلسلے میں اس کی ہمنوائی اور آزادی کے بعد کیرالا میں اس سے مل کر حکومت بنانا۔ دائیں اور بائیں بازو والی سیاسی جماعتوں کی اس لفظی زور آزمائی میں جب کانگرس کی "قوم پرستی" مجروح ہوتی نظر آئی تو اس کے ہائی کمانڈ کی طرف سے فرقہ پرستی کی مذمت میں دو ایک سخت بیانات شائع ہوئے لیکن اس میں سوشلسٹ یا سوشلسٹ طرز کے سماج کی کوئی بات نہیں کہی گئی۔

اس پس منظر میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ یہ یکایک کیسے، اتنی شد و مد سے، فرقہ پرستی سیاسی جماعتوں کا موضوع سخن بن گئی؟ اور اتنی شد و مد سے کہ بائیں بازو والی جماعتیں اس کے خلاف ملک گیر پیمانے پر تحریک چلانے کا منصوبہ بنا رہی ہیں (اگرچہ اپنی عظیم قوم پرستانہ تاریخ کے پیش نظر

کانگریس کو یہ کام کرنا چاہیے تھا اور مسلسل کرتے رہنا چاہیے تھا۔) فرقہ پرست ہندو جماعتیں اپنی سرگرمیوں کی تعبیر اپنے اپنے نقطۂ نظر سے وطن دوستی، نیشنلزم اور بھارتیہ سنسکرتی کی اصطلاح میں کرتی رہتی ہیں، مسلمانوں اور سکھوں کی فرقہ پرست جماعتیں اپنی اپنی مذہبی تنگ نظری کا شکار ہیں اور مذہب کی عالمی، پُر امن اور مثبت اقدار کی طرف سے آنکھیں چُرا کر اپنے خول میں اس خیالی خوف سے بند رہنا چاہتی ہیں کہ اکثریت انھیں اپنے آپ میں ضم کرلے گی۔ ادھر اکثریت کی فرقہ پرست جماعتیں اس خیالی خوف کے مرض میں مبتلا ہیں کہ جو فرقے آج اقلیت میں ہیں، کل کو ان کی آبادی بڑھ جائے گی تو وہ باہر کے اپنے ہم مذہبوں کی مدد سے ملک کی موجودہ اکثریت پر غالب آجائیں گے۔ ہندو فرقہ پرستی کو ایک اور خوف لاحق ہے کہ کہیں اقلیتوں کے ساتھ ان کی زیادتیاں اور ناانصافیاں رنگ نہ لے آئیں اور وہ بائیں بازو کی جماعتوں کی ہمنوا بن جائیں اور بائیں بازو کی جماعتوں کی پالیسی بنانے والوں کے ذہنوں میں یہ بات ہے بھی کہ بائیں بازو والی جماعتیں فرقہ پرستی کے خلاف ملک گیر تحریک چلاکر مسلمانوں اور عیسائیوں وغیرہ کی ایک بڑی تعداد کی تائید حاصل کرلیں گی، اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ اس قابل ہو جائیں کہ مرکزی حکومت پر زیادہ دباؤ ڈال سکیں۔

اب ہمارے قارئین کے ذہن میں خود بخود اس سوال کا جواب آجانا چاہیے جو ہم نے اوپر اٹھایا ہے، یعنی یہ کہ فرقہ پرستی کے خلاف تحریک کا خیال یا فرقہ پرستی کے جواز میں شک وشبہ اور خیالی خطرو یا اپنی نیشنلزم اور حب الوطنی کی باتیں، اس وقت اس وجہ سے زور پکڑ رہی ہیں کہ الیکشن کے دن قریب آرہے ہیں۔ گویا سیکولرزم کی مخالفت یا فرقہ پرستی الیکشن کے قریب زیادہ بھیانک نظر آنے لگتی ہے، یا پھر دوسری طرف ملک اور قوم کے اتحاد، جمہوریت اور قومی یک جہتی سے محبت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر سیاسی جماعتوں کی موقع پرستی اور کیا ہوسکتی ہے؟ اس میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں کہ تنگ نظری، مذہبی تعصب، فرقہ پرستی، مذہب کے نام پر قتل وغارتگری فرقے کے نام پر ظلم و ناانصافی، ذات پات کے نام پر حیوانیت اور درندگی، یہ وہ بیماریاں ہیں جو ہماری حقیقی قومی زندگی کو ایک عرصے سے گھن کی طرح کھا رہی ہیں، اور ہمارے سماج کی اخلاقی بنیادیں کھوکھلی ہوگئی ہیں، لیکن ہماری پبلک لائف کا آئیڈیل اب حصولِ اقتدار ہے، جس طرح بھی یہ

ملے جائز اور حق ہے۔ انصاف، خدمت اور سماج سیوا اب آدرش نہیں، قدروں کی خدمت اب نہ انفرادی نصب العین ہے نہ سماجی۔ عام دنوں میں ہم اس بیماری کو جھیلتے رہتے ہیں، اس کے علاج کی تدبیر سوچنا تو درکنار، ضرورت ہوتی ہے تو ہم اس بیماری کو اور زیادہ خطرناک بنانے کا وسیلہ بن جاتے ہیں، لیکن الیکشن یا اس طرح کا کوئی موقع ہوتا ہے تو ہمیں اس بیماری کے علاج کا خیال آتا ہے۔ بھلا بتائیے کہ کہیں دل میں بس کی گانٹھ رکھ کر اخلاقی بیماریوں یعنی دل کی بیماریوں کا علاج ہوتا ہے۔ موقع پرستی درحقیقت اعلیٰ اخلاق اور سماجی سطح پر پبلک لائف کے اعلیٰ آدرشوں کے لیے زہر ہلاہل ہے۔ اس سے صحیح معنوں میں نہ ملک مضبوط ہوتا ہے، نہ قوم ترقی کرتی ہے۔

گاندھی جی بہ جو مقصد کی نیکی اور بلندی ہی کی طرح اس کے حاصل کرنے کے طریقوں میں بھی اخلاقی بلندی کے قائل تھے، تو وہ اسی لیے تھا کہ اس کے بنا کوئی فرد، کوئی سماج یا کوئی ریاست اخلاقی شخصیت یا اخلاقی ریاست نہیں بن سکتی۔ گاندھی جی حق پرستی کے میدان میں اپنے تجربوں کی بدولت زندگی کے عارف بن گئے تھے، اور اس کے ظاہر و باطن کو خوب پہچان گئے تھے، لیکن اب گاندھی جی کہاں ہیں! اب تو ان کی باتیں کہانیاں بن کر کہیں کھو گئی ہیں! ہاں، راج گھاٹ پر ان کی سمادھی ضرور ہے، جہاں ہر سال ۲ اکتوبر کو ان کے بھگتوں کے علاوہ جن کی تعداد شاید اب برائے نام ہے، بھاری تعداد میں نیشنلسٹ، فرقہ پرور اور موقع پرست سبھی جمع ہوتے ہیں اور عہد کرتے ہیں کہ وہ دیش کی خاطر اور ستیہ اور اہنسا کے اصولوں کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر دیں گے۔

احمد جمال پاشا مرحوم

اس کا سخت افسوس ہے اور یہ افسوس تا دیر قائم رہے گا کہ ۲۸ ستمبر ۱۹۸۷ء کو اردو کے مشہور طنز نگار پٹنہ میں قلب کے دورہ کی تکلیف سے جانبر نہ ہو سکے اور ہمیشہ کے لیے ہم سے رخصت ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور اپنے دامن رحمت میں جگہ دے۔ آمین۔ مرحوم رہنے والے تو تھے لکھنؤ کے اور ان کی زندگی کا بڑا حصہ لکھنؤ ہی میں گذرا، لیکن ادھر دس بارہ سال سے وہ

سیوان (بہار) جا بسے تھے۔ سیوان سے وہ کسی کام سے پٹنہ آئے تھے کہ وہیں ان کی طبیعت خراب ہوئی۔ اسپتال میں داخل کیے گئے لیکن چارہ گروں کی سب تدبیریں رائگاں گئیں، اور بالآخر ان کا محبتوں سے لبریز دھڑکتا ہوا دل ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا۔ پس ماندگان میں ان کی اہلیہ اور دوستوں اور مداحوں کا ایک وسیع حلقہ ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ عمر ان کی کچھ زیادہ نہ تھی، یہی کوئی ستاون اٹھاون کی ہوگی۔ تعلیم ان کی لکھنؤ اور علی گڑھ میں ہوئی تھی، ادبی صلاحیتوں کی تربیت پہلے لکھنؤ میں انجمن ترقی پسند مصنفین کے جلسوں میں ہوئی، اور ترقی پسندی کے سنجیدہ عناصر سے وہ متاثر بھی رہے، پھر علی گڑھ میں ان کا ادبی ذوق اور نکھرا۔ مزاح نگاری کا جوہر ان کی فطرت ثانیہ تھی اور اسی حیثیت سے اردو ادب میں ان کی جگہ متعین ہوئی، لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مرحوم میں تحقیق و تنقید کی صلاحیت نہ تھی، افسوس انھوں نے اس طرف توجہ کرنی شروع کی ہی تھی کہ آخری گھڑی آپہنچی، ان کے کئی مضامین، انشائیے، "اودھ پنچ" میں ان کی تحریریں اور علی گڑھ کے "اسکالر" کا ان کا ترتیب دیا ہوا پیروڈی نمبر، خاصے کی چیزیں ہیں اور ان کی وجہ سے انھیں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ ادھر کچھ عرصہ سے ان کی باطنی زندگی میں ایک ایسا اضطراب پیدا تھا جسے مذہبی اور صوفی حلقے میں اللہ کا خاص انعام کہا جاتا ہے، مرحوم نے حج بھی کیا تھا اور حج سے واپسی کے بعد ان کی قلبی کیفیات کا رنگ اور ہی کچھ ہوگیا تھا، ایسے خوش نصیب ادیب کم ہوتے ہیں جن کے غم میں "مدرسہ" اور "میکدہ" دونوں غمگسار ہوں۔

سید نقی حسین جعفری

ذاکر صاحب کی کہانیوں کا تمثیلی پہلو

ذاکر صاحب نے اپنی شخصیت اور فکر کے اظہار کے لیے جو وسیلے اختیار کیے' ان میں جہاں ایک طرف جامعہ ملّیہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کیمپس کی صورت گری اور تعلیم کا نیا اور انقلابی تصوّر تھا تو دوسری طرف اُن کی وہ کہانیاں بھی ہیں جو انھوں نے بچّوں کے لیے لکھی ہیں۔ عام طور پر انسان کی جو تین قسمیں پائی جاتی ہیں یعنی ACTIVE MAN ' SPECULATIVE MAN اور REFLECTIVE MAN' ذاکر صاحب کی ذات میں یہ تینوں حیثیتیں متحد نظر آتی ہیں۔ ہندوستان کے دو بڑے تعلیمی اداروں کی ترقی اور توسیع میں ذاکر صاحب نے جو کردار ادا کیا وہ ان کی عملی شخصیت کا پرتو ہے' اُن کا تعلیم کا ہمہ جہتی تصوّر ان کی نظری شخصیت کی ترجمانی کرتا ہے اور ذاکر صاحب کی کہانیاں تمثیل اور استعارہ کے وسیلہ سے ان کی تخیّلی شخصیت سے ہمیں روشناس کراتی ہیں۔ ان تینوں حیثیتوں میں جو قدر مشترک نظر آتی ہے وہ جمال اور عظمت کا ایک ایسا ملا جلا تصوّر ہے جسے ذاکر صاحب کی ذات سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جامعہ کا تعلیمی نصاب ہو یا علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے خوبصورت وسیع لان' ان کے جمع کیے ہوئے نوادرات ہوں یا سرکاری قیام گاہوں میں ان کی نگرانی میں لگائے ہوئے گلاب کے تختے' ان کی کہانیاں ہوں یا تعلیمی خطبات' ان سب میں انسان کی عظمت اور حسن کی تلاش کے ایسے مظاہر نظر آتے ہیں جو عوام و خواص دونوں کو اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں۔

ڈاکٹر سید نقی حسین جعفری' ریڈر شعبۂ انگریزی' جامعہ ملیہ اسلامیہ' نئی دہلی ۲۵

اس مختصر مضمون میں مجھے ذاکر صاحب کی کہانیوں کے بارے میں کچھ کہنا ہے۔ ذاکر صاحب بنیادی طور پر کہانی کار تھے نہ فن کار۔ انھوں نے کہانی اور اس کے تمثیلی عنصر کو اپنا وسیلۂ اظہار اُسی وقت بنایا ہوگا جب عمل اور فکر کے وسائل انھیں ناکافی یا کمزور نظر آئے ہوں گے۔ یوں بھی شاعر یا ادیب حکایت کا سہارا اُسی وقت لیتا ہے جب اُسے چڑیوں یا جانوروں یا بعض کرداروں کے وسیلہ سے کوئی ایسی بات کہنا مقصود ہوتی ہے جو عام پیرایہ بیان میں یا تو کہی نہیں جا سکتی اور یا پھر پورے طریقے سے نہیں کہی جا سکتی۔ پنچ تنتر سے کلیلہ و دمنہ تک اور منطق الطیر سے قصہ طوطا مینا تک تمثیل نگاری کی ایسی روایت ہے جو عہد قدیم کو عہد وسطیٰ سے اور عہد وسطیٰ کو عہد جدید سے ملاتی ہے۔

ابّو خاں کی بکری (۱۹۳۷ء) ذاکر صاحب کی معروف کہانیوں میں سے ہے۔ بچّوں کے لیے لکھی گئی یہ کہانی ذاکر صاحب کے تمثیلی اسلوب کی اچھی مثال ہے۔ یہ ایک ایسی پہاڑی بکری کی کہانی ہے جسے ابّو خاں نے پالنے کی غرض سے خریدا ہے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد ہی بکری' جس کا نام ابّو خاں نے چاندنی رکھا ہے' پہاڑ کے دامن میں پہنچ جاتی ہے اور اپنی کھوئی ہوئی آزادی کو دوبارہ حاصل کر لیتی ہے۔ پہاڑ کے دامن میں ہری گھاس، کھلی فضا اور آزادی ضرور ہے لیکن وہاں بھیڑیا بھی ہے۔ چاندنی اس خطرے سے پوری طرح آگاہ ہے اور اس کے باوجود ابّو خاں کے گھر کے مقابلے میں اس زندگی کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے کچھ دن بڑی خوشی اور اطمینان سے گذرے۔ آخر کار ایک دن بھیڑیے نے اُسے نا کا اور چاندنی کے لیے اپنی حاصل کی ہوئی آزادی کی قیمت ادا کرنے کی آزمائش کی گھڑی آگئی۔ کہتے ہیں کہ اُس نے بڑی بے جگری سے بھیڑیے کا مقابلہ کیا اور سینگوں سے پوری رات اپنا دفاع کرتی رہی لیکن صبح ہوتے ہوتے دم توڑ دیا۔ چاندنی اپنا انجام جانتی تھی اور اس کے سان گمان میں یہ بات نہ تھی کہ وہ کسی طرح بھیڑیے پر غالب آسکتی تھی۔ بس وہ یہ چاہتی تھی کہ کسی طرح صبح ہو جائے تاکہ اس کی مقاومت کی داستان رات کے اندھیرے میں کھو نہ جائے۔

کسی بات کو حتمی انداز میں کہنے سے ہمیشہ گریز کرنا چاہیے اور خاص طور پر ادب اور فن کے معاملہ میں زیادہ احتیاط لازم ہوتی ہے۔ لیکن اس احساس کے باوجود راقم الحروف کا یہ خیال

ہے کہ حکایات اور FABLES کے معروف ادب میں کسی کہانی کا خاتمہ اس انداز میں نہیں ہوتا جیسا اس کہانی کا ہوا اور شاید اسی کے باوصف ابّو خاں کی بکری اہم اور ممتاز ہے۔ ذاکر صاحب نے کہانی کے اختتام کو ذہن میں رکھ کر کہانی لکھی یا اس کے برعکس معاملہ تھا، دونوں صورتوں میں کہانی کا انجام اہم ہے۔ ایک کمزور اور سرشت کے اعتبار سے نیک مخلوق یعنی بکری، اپنے سے طاقتور اور بے رحم حریف کا مقابلہ جس حوصلے اور جرأت سے کرتی ہے وہ کہانی کا سب سے اہم بیانیہ ہے:

"ستارے ایک ایک کرکے غائب ہوگئے۔ چاندنی نے آخری وقت میں اپنا زور دوگنا کر دیا۔ بھیڑیا بھی تنگ آگیا تھا کہ دور سے ایک روشنی دکھائی دی۔ ایک مرغ نے کہیں سے بانگ دی۔ نیچے بستی میں مسجد سے اذان کی آواز آئی۔ چاندنی نے دل میں کہا اللہ تیرا شکر ہے۔ میں نے اپنے بس بھر مقابلہ کیا۔ اب تیری مرضی۔ مؤذن آخری دفعہ اللہ اکبر کہہ رہا تھا کہ چاندنی بے دم زمین پر گر پڑی۔ اس کا سفید بالوں کا لباس خون سے بالکل سرخ تھا۔ بھیڑیے نے اُسے دبوچ لیا اور کھا گیا!

اوپر درخت پر چڑیاں بیٹھی دیکھ رہی تھیں۔ ان میں اس پر بحث ہو رہی ہے کہ جیت کس کی ہوئی۔ سب کہتی ہیں کہ بھیڑیا جیتا۔ ایک بوڑھی سی چڑیا ہے وہ مصر ہے کہ چاندنی جیتی۔"

انسانی تاریخ میں نہ جانے کتنے ایسے معرکے ہیں جن کے بارے میں 'بوڑھی چڑیا' وہی بات کہے گی جو اس نے چاندنی کے انجام پر کہی اور دوسری چڑیاں اُس سے اختلاف کریں گی۔ کامرانیوں اور ناکامیوں کے مُروّج اور تسلیم شدہ پیمانے عزیمت اور عظمت کے سچے نمائندوں پر ہمیشہ دھول ڈالتے رہے ہیں۔ یہ پہلے بھی ہوا ہے اور آئندہ بھی ہوگا۔ ذاکر صاحب اگر کسی تاریخی معرکے کو نثر میں بیان کرتے یا کسی پُرعزیمت اور حقیقی معنوں میں عظیم انسان کی سرفروشی کی داستان سناتے تو شاید جانبداری کے الزام سے بچنے اور نہ دل کھول کر اُس ہیرو کے حضور اپنا ہدیۂ تحسین پیش کر پاتے۔ چاندنی اور بھیڑیے کی کہانی میں تمثیل کے وسیلے سے انھوں نے وہ سب کچھ

بیان کر دیا جو وہ کہنا چاہتے تھے۔

ذاکر صاحب کی دوسری اہم کہانی عقاب ہے جس میں تمثیل نگاری کو پورے فن اور پرکاری سے برتا گیا ہے۔ کہانی کچھ یوں بیان کی گئی ہے کہ عقاب کو شکار کی تلاش میں غلطی سے ایک بلّی کا بچہ مل جاتا ہے جسے وہ اپنے گھونسلے میں لے آتا ہے۔ عقاب کے دل میں بلّی کے بچّے کے لیے، جسے منّو کا نام دیا گیا ہے، محبّت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کی پرورش کرتا ہے۔ اپنا شکار اُسے کھلاتا ہے اور مستقبل اس فکر میں ہے کہ منّو کو کوہ و دشت کی فضا کا آشنا بنالے۔ ادھر منّو جوں جوں بڑی ہو رہی ہے اُسے اپنی طبائع اور سرشت کے مطابق گاؤں کی زندگی، باورچی خانہ، چولہا اور دودھ یاد آتا ہے اور آہستہ آہستہ کوہ و دشت کی فضا سے اُسے وحشت ہونے لگتی ہے۔ انجام کار منّو عقاب کو آمادہ کرتی ہے کہ وہ اُسے اُس کی دنیا میں پہنچا دے عقاب موہ میں مبتلا ہو کر منّو کے سب نخرے برداشت کرتا ہے اور بلندی سے اتر کر بستی پہنچتا ہے جہاں منّو کی دنیا آباد ہے۔ بستی پہنچتے ہی منّو باورچی خانے اور آنگن کی دنیا میں کھو جاتی ہے لیکن عقاب جو قریب کے درخت پر ابھی بیٹھا ہی تھا کہ گولی کا نشانہ بنتا ہے اور زخمی ہو کر ایک کسان کے ہاتھ آتا ہے۔ کسان اُسے جھٹ پا بہ زنجیر کرتا ہے۔ منّو یہ سب تماشا دیکھتی ہے۔ منّو اُسے آمادہ کرتی ہے کہ وہ بستی میں رہنے لگے اور وہاں کی زندگی کو اپنالے۔ وہ عقاب سے وعدہ بھی کرتی ہے کہ اپنے شکار کیے ہوئے چوہے اُسے کھلائے گی۔ اس ستم ظریفی پر عقاب کُڑھنے کے سوا کچھ نہ کر سکتا تھا۔ پھر منّو نے عقاب کو خدا حافظ کہا اور اُدھر کا رخ نہ کیا۔ اس کے بعد کی کہانی ذاکر صاحب نے یوں بیان کی ہے۔

> "جس دن سے عقاب کے گولی لگی ہے اُس دن سے پانی کی ایسی جھڑی لگی کہ ساتویں دن جا کر کھلی۔ یہ ہفتہ بھر اسی زنجیر میں بندھا بیٹھا رہا نہ کھانا نہ پینا۔ دھوپ جو نکلی تو دن بھر اس میں بدن سینکا۔ شام قریب آئی اور ڈوبتے ہوئے سورج کی روشنی سے پہاڑ کی چوٹیاں آگ کی طرح دمکنے لگیں تو اس کے دل کی کچھ عجیب حالت ہوئی۔ پہاڑ سے کسی نے اپنی طرف اُسے کھینچنا شروع کیا۔ اس نے پر پھیلائے تو وہ سیدھا بازو جس میں گولی لگی تھی پورا گھل گیا، زخم

بھر چکا تھا۔ اُسے پہلے تو یقین نہ آیا۔ پھر بازو پھیلا کر دیکھا۔ ایک بار، دو بار، تین بار۔
جب یقین ہو گیا کہ ٹھیک ہے تو کچھ نہ پوچھو کہ اس کے دل کی کیا حالت ہوئی۔ ایک چیخ
ماری اس زور سے کہ منّو باورچی خانے میں سہم سی گئی۔ ایک جھٹکا دیا ایسا کہ زنجیر الگ
ٹوٹ کر گری۔ پیر سے چند بوندیں زمین پر گریں اور یہ نہایت شاہانہ انداز سے
اڑا۔ یہ جا، وہ جا۔ آن کی آن میں اتنا اونچا پہنچا کہ شام کے دھندلکے میں دکھائی
بھی مشکل سے دیتا، بہت اوپر پہنچ کر پہاڑ کی سب سے اونچی چوٹی پر جا بیٹھا۔۔
اور نہ جانے کتنی دیر یوں ہی بیٹھا رہا۔ اور کیا کیا خیال اس کے سر میں گذرتے
رہے، جیسے کوئی خواب دیکھتا ہو۔ پھر آنکھ کھولی تو بولا "خدا کا شکر ہے پھر
آ پہنچا اپنے وطن میں، پھر پا لیا اپنا دیس، تو اکیلا ہی رہنے کو بنا ہے۔ بس اکیلا
ہی رہ۔ تیرے ساتھی اگر ہیں تو یہی ستارے اور یہی چٹانیں، یہی چاند، یہی
سورج، جو اپنا کام کرتے ہیں اور کسی اور کے کام میں دخل نہیں دیتے"

عقاب اور بلّی کے بچّے کی یہ کہانی طبائع اور سرشت کے بر خلاف سمجھوتہ کرنے اور موہ مایا میں مبتلا ہو کر اپنا خلقی کردار ادا نہ کرنے کی انسانی زندگی پر آسانی سے محمول کی جا سکتی ہے۔ قدرت نے انسانوں کو اور دیگر مخلوق کو جو بھی مقام عطا کیا ہے اُس سے سرمو انحراف کی گنجائش نہیں ہے اور جو اس مقام سے ہٹنے کی کوشش کرتا ہے گویا نظام کائنات میں دخل اندازی کرتا ہے خواہ وہ انسانوں کی دنیا ہو یا فطرت کے مظاہر۔ اسی کہانی میں جہاں پہاڑ اور چٹانوں کا ذکر ہے، گھاس اور کائی کی باہم رقابت اور ایک دوسرے کی عملداری میں دخل اندازی نہ کرنے کی بحث دلچسپ ہے:

"پتھروں کے گرنے کی جو آواز آئی تو بی کائی جو کہیں پڑی سو رہی تھیں جاگیں
اور انگڑائی لے کر جو دیکھا تو چاروں طرف گھاس ہی گھاس کی عملداری ہے۔
اس پر انھیں بھی کچھ طیش آیا۔ آگے بڑھ کر بولیں کہ "بس مذاق ہو چکا۔ اب
آگے قدم بڑھایا تو اچھا نہ ہو گا۔ یہ میرا علاقہ ہے۔ تیرے لیے تو نیچے سارا میدان
چھوڑ دیا ہے۔ وہاں کیوں نہیں جاتی۔ ہمیشہ پرائی چیز ہی کو تکتی ہے۔ ندیدی

کہیں کی، خبر د. رجو ادھر کا رخ کیا"

لیکن آگے قدم بڑھانے سے بی کائی بھی نہیں چوکتی اور وہ بھی اپنے حدود سے باہر نکلنے کا ارادہ کرتی ہے۔ لیکن پہاڑوں کی چوٹیاں جو عقاب کی کمین گاہ ہیں اور جن کا اپنا حسن ہے، کسی آمیزش کو کب برداشت کر سکتی ہیں؟ عقاب اور منّو کی داستان جس کشمکش کی طرف قاری کی توجہ مبذول کراتی ہے وہ کہانی کے منظرنامے میں یہاں بھی موجود ہے:

"تھوڑے دنوں میں کائی نے ان سب لڑھکے ہوئے پتھروں کا اپنی کا ہی وردی پہنا کر اپنے لشکر میں داخل کرلیا تو ان کے بھی ذرا پر نکلے۔ سوچا کہ گھاس کی طرح آگے قدم بڑھاؤں اور پہاڑ کی چوٹی پر بھی اپنا قبضہ جماؤں۔ مگر یہ چٹانیں ہیں کہ اللہ کی شان انھیں کسی اور کا لباس نہیں بھاتا۔ ان کی اپنی آن بان کیا کم ہے جو رنگین کپڑوں سے اسے بڑھانے کی کوشش کریں۔ یہ تو جسے اپنے اوپر بھروسہ نہ ہو وہ بزاز اور درزی کے یہاں سے عزت مول لائے۔ بس انھیں تو اپنے چہرے کے سامنے بادلوں کا بھیگا بھیگا پردہ اچھا لگتا ہے۔ یا دن میں دھوپ کی ہلکی سی چادر اوڑھ لی اور شام کو شفق کا سرخ اور سنہرا دوشالا سر پر ڈال لیا"

اور جب کوہ و دشت کے رمز آشنا عقاب نے منّو سے دل لگایا تو ظاہر ہے کہ نہ صرف اس نے قدرت کے بنائے ہوئے قوانین سے انحراف کیا بلکہ خود اپنی طبع اور سرشت کے خلاف عمل کیا۔ اس کی آگ بھری آنکھیں جو سورج سے بھی نہ لجتی تھیں ایسی چندھیا گئیں کہ کچھ عرصے کے لیے وہ اپنا مقام بھول گیا۔ اس کہانی کا استعارہ بھی یہی ہے اور اس کی تمثیل بھی یہی۔ اور اس وسیلے سے ذاکر صاحب نے وہ بات کہنے کی کوشش کی ہے جسے وہ شاید اتنے موثر انداز میں کسی تقریر یا مضمون سے ادا نہیں کر سکتے تھے۔

یہاں اس بات کا ذکر نا مناسب نہ ہوگا کہ ذاکر صاحب سے بیشتر "شاہین" کے استعارے کو علامتی سطح پر اقبال اپنی شاعری میں بقائے دوام دے چکے تھے۔ اقبال کا شاہین ہو یا ذاکر صاحب کا عقاب، دونوں عظمت اور جلال کے مظہر ہیں۔ لیکن یہ عظمت سازوسامان اور دنیاوی مال و جاہ سے عبارت نہیں بلکہ اس کی اساس فقیر اور مسلسل جدوجہد ہے۔ اور یہ اپنی دنیا میں لاشریک،

ہے، عقاب، بادشاہوں، فقیروں اور حریت پسند اصحاب، سب کے لیے یکساں طور پر پرکشش رہا ہے۔ یہ خودی اور خودداری دونوں کی علامت ہے۔ ذاکر صاحب، جو استاذ اور شیخ الجامعہ، دونوں حیثیتوں میں سلطانی اور فقیری کے رمز آشنا تھے، عقاب کی گرفت سے اپنے آپ کو کس طرح بچا سکتے تھے؟ لیکن انھوں نے عقاب کو بطور علامت ہی کے استعمال نہیں کیا بلکہ تمثیل کے وسیلے سے یہ بھی دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عقاب یا 'عقاب صفت' جب دوسری دنیا کے موہ سے اپنے کو آلودہ کرتا ہے اور اپنے مقام سے نیچے آتا ہے تو اس پر کیا گذرتی ہے۔

انھوں نے عقاب کے دل کو بھی ٹٹولا ہے۔ اس کے اندر کی کشمکش اور منّو سے دل لگانے کے تجربے کو بڑی گہرائی سے بیان کیا ہے۔ جب کہ اقبال کا شاہین صرف قوت اور جلال کی علامت ہے اور کسی حد تک بن گئی ہے۔ جب کہ ذاکر صاحب نے عقاب کے 'اندرون'، کو بھی دیکھا ہے اور اپنی کمین گاہ پر اس کی مراجعت' اپنی کھوئی ہوئی خودی اور عظمت کی بازیافت ہے۔

ذاکر صاحب کی دوسری کہانیاں جن میں بعض بہت اثر انگیز اور دلچسپ ہیں، کلی طور پر تمثیلی نہیں ہیں۔ اسی لیے میں نے یہاں ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یا اگر ہیں بھی تو وہ، میری رائے ہیں، ذاکر صاحب کے تصور عظمت اور جمال کے اس فریم میں نہیں آتیں جیسی کہ یہ دونوں کہانیاں۔ آخری قدم، اندھا گھوڑا، سچی محبت اور سعیدہ کی اماں بھی ایسی کہانیاں ہیں جو علاحدہ مضمون کی مستحق ہیں۔

سید جمال الدین

جامعہ کی فکری تشکیل اور مجیب صاحب

جامعہ میں مجیب صاحب محض شیخ الجامعہ نہیں تھے، جامعہ سے ان کی وابستگی اس کی تاسیس کے کچھ عرصے بعد شروع ہوئی۔ قومی تحریک کے جلو میں قائم ہونے والی جامعہ قومی تحریک کی معراج یعنی حصولِ آزادی کے بعد ایک ایسے تاریخی موڑ پر تھی جب اس کی بقا کے لیے ایک نئی فکر کی ضرورت اور تمام ضرورتوں سے زیادہ تھی۔ ملک کی ناخوشگوار تقسیم نے ہندوستانی مسلمانوں کے اس ادارے کی شناخت کا مسئلہ پیدا کر دیا تھا جو ہماری قومی تحریک پر ایک المناک تبصرہ ہے۔ بہرکیف نئے حالات میں جس طرح کے چیلنج قوم اور بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے سامنے آ رہے تھے ان کی آگاہی اور ان کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک ایسے مثبت اندازِ فکر کی اشد ضرورت تھی جو پیچیدگیوں میں بھی آگے بڑھنے اور زندہ رہنے کے لیے ہموار راہیں تلاش کر لے اور ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ کر دوسروں کی رہنمائی بھی کرنے لگے۔ جامعہ کی ایسی شناخت بنانے میں مجیب صاحب نے مرکزی کردار ادا کیا ہے۔ پیشِ نظر مضمون میں اسی موضوع پر جامعہ کی تاریخ کے پس منظر میں گفتگو کی گئی ہے۔

سماج، تہذیب، اور تعلیم کا ہوں تینوں ایک رشتے میں منسلک ہیں۔ سماج کے تقاضوں اور

ڈاکٹر سید جمال الدین، ریڈر شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

تہذیب کی بقا کے لیے تعلیم ضروری ہے سماج اور تہذیب کی جڑیں انسان کی مادّی زندگی سے وابستہ ہیں، اور تعلیم کا کام یہ رہا ہے کہ ان جڑوں کو تقویت پہنچائے۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ تعلیم کے ذریعہ موجود نظام کو برقرار رکھنے کی سعی کی گئی ہے۔ بالخصوص جب سے تعلیم گاہیں حکّام اور حکومت کے دست نگر ہوئی ہیں، تعلیم کو کسی مخصوص نظام کی بقا کے لیے رائج یا استعمال کیا گیا ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں مغربی تعلیم اور علوم کی ترویج کے پیچھے مقصد مختلف نہ تھا۔ بقول اکبر الہ آبادی۔

شیخ مرحوم کا اب قول مجھے یاد آتا ہے — دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

جامعہ اسی فکر اور طرزِ عمل کے ردّ عمل میں وجود میں آئی۔ ردّ عمل سیاسی نوعیت کا تھا، لہٰذا ابتدائً جامعہ کا مقصد بھی سیاسی تھا اور اس میں مذہبی جوش وخروش کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ مرحوم مولانا محمد علی نے جامعہ کے متعلق ایک منصوبہ مرتب کیا تھا جس میں ایک جگہ یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا تھا کہ "ہمارا مطمح نظر ہمیشہ یہ رہا ہے کہ اپنی درس گاہوں سے ایسے نوجوان پیدا کریں جو نہ صرف حسبِ معیار زمانۂ حال تعلیم وتربیت یافتہ شمار کیے جانے کے مستحق ہوں، بلکہ سچّے معنوں میں مسلمان بھی ہوں۔ جن میں اسلام کی روح ہو اور جو اپنے مذہب کی تعلیمات سے اس قدر بہرہ اندوز ہو چکے ہوں کہ مبلّغین اسلام کی فوج میں دوسروں کی امداد سے مستغنی وبے نیاز ہو کر خود اپنے پیروں پر کھڑے ہو سکیں"۔ ان کے سوانح نگاروں نے یوں تبصرہ کیا ہے کہ "اپنے اس عقیدے میں کہ جامعہ کے اندر ہر طالب علم مذہبی احساس سے لبریز ہو اور مذہبی روح اس میں پورے طور سے سرایت کرے وہ بہت زیادہ سختی سے عامل تھے۔

علی گڑھ میں جامعہ کا کوئی مستقل نصب العین طے نہ ہو سکا۔ جواہر لال نہرو نے ایک موقع پر اس دور کی جامعہ کو عدم تعاون کی تحریک کے تندرست اور چونچال بچے سے تعبیر کیا تھا۔ تندرست اور چونچال بچّہ ہر دلعزیز ہو سکتا ہے، لیکن رہ گزاروں پر ایک مقصد کے تحت نہیں چل سکتا۔ گھڑی میں تولہ گھڑی میں ماشہ، آن کی آن میں پھول کی طرح مرجھا جاتا ہے یا کھل اٹھتا ہے۔

۷ جولائی ۱۹۲۵ء کو جامعہ دہلی منتقل ہوئی اور قافلہ قرول باغ میں اترا۔ یہ محض مکان

ومقام کی تبدیلی نہیں تھی۔ مرحوم ڈاکٹر عابد حسین صاحب اس تبدیلی کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

"یہ محض مقام کی تبدیلی نہیں بلکہ بڑی حد تک نصب العین کی تبدیلی یا یوں کہیے کہ نصب العین کا تعین تھا۔ جب تک جامعہ علی گڑھ میں رہی دو مقصدوں کے بیچ میں جھولتی رہی۔ ایک یہ کہ وہ ایک مستقل تعلیم گاہ اور مسلمانوں کی تعلیم اور زندگی کا ایک ایسا نقشہ بنائے جس میں دینی اور دنیوی اقدار کے پرانے اور نئے زمانے کے رنگ سموئے ہوئے ہوں۔ اس خیال کے نمائندے حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، اور خواجہ عبدالمجید تھے۔ دوسرا یہ کہ جامعہ ایک عارضی کیمپ ہو جنگ آزادی کے سپاہیوں کا جو قومی تحریک میں حصّہ لے کر ہندوستان کو آزاد کرا سکیں اور پھر فاتح کی حیثیت سے مسلم یونی ورسٹی پر جہاں سے وہ نکالے گئے تھے قبضہ کریں، اور اس کی اصلاح کریں۔ یہ نقطۂ نظر مولانا محمد علی کا تھا۔ جن دنوں نان کوآپریشن اور خلافت کی تحریک کا زور تھا، عام طور پر لوگوں کو ایسا لگتا تھا کہ بس اب ملک آزاد ہونے والا ہے اور جامعہ کے مہاجرین کعبۂ مقصود (یعنی علی گڑھ کالج) پر قبضہ کرنے والے ہیں۔ اس لیے جامعہ کے بارے میں مسلمانوں کی عام رائے مولانا محمد علی کے ساتھ تھی مگر ۱۹۲۵ء میں واقعات کا رخ بدل چکا تھا، نان کوآپریشن کی تحریک تھک کر شل ہو گئی تھی اور خلافت کی تحریک دم توڑ رہی تھی۔ جب ان حالات میں مولانا محمد علی اور ان کے ہم خیالوں نے جامعہ سے ہاتھ کھینچ لیا اور چند من چلے طالب علموں کی درخواست پر حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری نے جامعہ کو دہلی منتقل کر کے اس کو چلانے کا ذمہ لیا، تو گویا یہ فیصلہ ہو گیا کہ جامعہ ایک مستقل تعلیم گاہ ہے۔ اس کا اصل مقصد تعلیمی ہے، سیاسی مقصد محض ضمنی ہے اور وہ بھی عملی سیاست میں حصّہ لینا نہیں بلکہ صرف اپنے طالب علموں میں آزادی کا جذبہ اور قومیت کی روح پیدا کرنا۔"

دہلی منتقل ہونے سے سب ہی مسائل حل نہیں ہو گئے، لیکن جامعہ ترقی کرتی رہی اور اس کی وجہ ایثار اور خدمت کا جذبہ تھا جو اُبھرتی ہوئی قوموں کا سب سے بڑا سرمایہ ہوتا ہے۔

جامعہ کے مقاصد کے پیش نظر رکھتے ہوئے جواہرلال نہرو نے اپنی عقیدت کا اظہار ان الفاظ میں کیا۔

"جامعہ کے پیش نظر طالب علموں کو محض ڈگریاں دینا نہ تھا بلکہ ان میں ایسے انسانوں کا کردار پیدا کرنا تھا جو اپنی شخصی اغراض سے اونچے اُٹھ کر اپنے آپ کو کسی بڑے مقصد کے لیے وقف کر دیتے ہیں، اس نصب العین کو سامنے رکھ کر اس نے نظام تعلیم کو نئی بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی۔"

جامعہ نے دہلی میں جس تعلیمی تحریک کی داغ بیل ڈالی اس میں ابتدائی تعلیم کو فوقیت دی گئی تھی۔ اس لیے عرصے تک جامعہ کی شناخت اس کے مدرسوں اور مدرسوں کے مدرسین سے ہوتی تھی۔ اس تعلیمی نظام پر قوم کو فخر تھا۔ پروفیسر محمد مجیب اسی تعلیمی نظام کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اعلیٰ تعلیم گاہ یعنی یونی ورسٹی بننے کے خیال کو ایک طرف رکھ دینا بہت گراں گزرا، مگر ہم نے اپنا کام شروع کیا اپنے پرائمری اسکول اور بچوں کی کتابوں سے۔ دراصل یہی ہمارا پہلا قدم ہونا بھی چاہیے تھا، شوق پر ایسی پابندی لگانے کے لیے ڈاکٹر ذاکر حسین کی جیسی ہمت درکار تھی۔

"لیکن اسی وجہ سے کہ انھوں نے کئی سال تک ابتدائی تعلیم کے مسئلوں پر غور کیا تھا وہ بنیادی قومی تعلیم کی تحریک کی اعتماد کے ساتھ رہنمائی کر سکے۔"

اس لیے عجب نہیں کہ جامعہ کو پہلی سندیں ڈاکٹر ذاکر حسین کی شخصیت اور مدرسہ کی بدولت ہی ملیں۔

ذاکر صاحب کو مدرسہ اور مدرسہ کے بچوں سے بڑی محبت تھی "جب تک جامعہ میں رہے بچوں کے ساتھ زیادہ وقت گزارتے تھے۔ وہ بچوں کو نہ صرف تعلیم دیتے تھے بلکہ ان کے لیے اچھی اچھی کہانیاں اور اسباق بھی لکھتے تھے انھیں بچوں سے اس قدر دلچسپی تھی کہ ان کی دلچسپی کے لیے جامعہ کے مدرسہ ابتدائی میں خرگوش خانہ، کبوتر خانہ، چڑیا خانہ، مرغی خانہ، باغبانی، بچوں کی دکان، بچوں کا بنک، بچوں کا خوانچہ قائم کرایا۔ بچے ان میں بڑے انہماک

سے کام کرتے تھے۔" ذاکر صاحب کے فلسفۂ تعلیم میں کام، اور کتاب کا ربط بہت اہمیت رکھتا تھا، یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعلیم کو عملی زندگی سے قریب تر کیا گیا تھا۔

ملک کی آزادی کے بعد جامعہ نے اپنے سماجی تعلیم کے کام کو پھیلایا، سکنڈری اسکول کے نصاب میں وہ ترمیمیں کیں جن کی سکنڈری ایجوکیشن کمیشن نے بعد کو سفارش کی، آرٹ کے استادوں کے لیے مدرسہ قائم ہوا، ریسرچ کے دو انسٹی ٹیوٹ قائم ہوئے بعد ازاں تعلیم بالغاں کا منصوبہ شروع ہوا جس کی اہمیت کو ملک میں سبھی نے مانا۔

جس وقت جامعہ میں ابتدائی اور سماجی تعلیم کو فروغ مل رہا تھا، کالج کی ترقی کے لیے کچھ نہیں ہو رہا تھا، اس لیے کہ اس کی ڈگریوں کو کوئی مانتا نہیں تھا اور امید نہیں تھی کہ جامعہ کالج میں اتنے طالب علم ہوں گے کہ اس پر زیادہ روپیہ خرچ کرنے سے کچھ حاصل ہو گا۔

جامعہ کے جشن چہل سالہ کے موقع پر قومی رہنماؤں سے یہ درخواست کی گئی ہے کہ وہ جلد پارلیمنٹ سے درخواست کریں کہ وہ جامعہ کو قومی اہمیت رکھنے والا ادارہ قرار دے اور ڈگریاں دینے کا اختیار عطا کرے، تاکہ جامعہ کے کاموں کا پیمانہ بڑھ جائے اور اسی نسبت سے جامعہ کا خرچ ادا کرنے کی وہ ذمہ داری بڑھ جائے جو ۱۹۵۲ء میں حکومت نے پوری طرح سے لی تھی۔ سرکاری امداد قبول کرنے کا مطلب تھا پابندیاں اوڑھنا۔ ۱۹۵۴ء سے پہلے جامعہ اپنی پچاس ساٹھ فی صدی آمدنی تعلیم کی ضرورتوں پر خرچ کرتی تھی، باقی تنخواہوں پہ سرکاری گرانٹ ملنے کے بعد یہ نسبت بدل گئی صرف اس وجہ سے نہیں کہ تنخواہوں کی رقم بڑھ گئی بلکہ اس وجہ سے بھی کہ بجٹ کی جانچ کرنے والوں نے تعلیمی اخراجات میں کچھ کمی کر دی۔ تعلیمی اخراجات میں کٹوتی کا اثر ان تعلیمی منصوبوں پر پڑنا ناگزیر تھا جن کا براہِ راست نصاب سے تعلق نہیں تھا لیکن جو طالب علموں میں مختلف مشاغل اور فنون میں انہماک پیدا کرنے کی خاطر ضروری تھے۔

جون ۱۹۶۲ء میں یو، جی، سی نے جامعہ کو اعلیٰ تعلیم کا ادارہ تسلیم کر لیا اور یوں جامعہ مدرسوں سے نکل کر کالج میں پہنچ گئی۔ ظاہر ہے کالج کے نصاب تعلیم میں اس بات کی گنجائش نہیں تھی کہ کام اور کتاب کے ربط کا فلسفہ وہاں بھی عام ہو سکے لہٰذا جامعہ اپنے بنیادی تعلیم کے مقصد سے دور ہوتی چلی گئی۔

اعلیٰ تعلیم کے ساتھ اقدار کی بات چل پڑی۔ تعلیم کا مقصد کیا ہو؟ جامعہ کا نصب العین کیا ہو؟ یہ مباحث بھی چل پڑے۔ ان مباحث کے پس منظر میں اس فکر کا مطالعہ کرنا چاہیے جس سے جامعہ میں ایک صحت مند اور ترقی پسند فضا قائم ہوئی اور جامعہ ایک تہذیبی مرکز بن سکی۔

آزادی کے بعد سے ۱۹۶۲ء تک جامعہ نے اس طرح بہت سی بنیادی تبدیلیاں دیکھیں یہ تبدیلیاں تعلیمی منصوبوں سے متعلق تھیں، اچھی تھیں یا بری تھیں کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہوگا لیکن تبدیلیاں ہو رہی تھیں یہ سب پر واضح تھا اور ان تبدیلیوں کے پیش نظر منصب اور رشتے طے ہو رہے تھے۔ جوں جوں استاد اور کارکن جامعہ سے قانونی تعلق میں بندھتے گئے وہ جذباتی لگاؤ کم ہوتا چلا گیا جو پہلے تھا۔

جامعہ مستقل ترقی کر رہی ہے لیکن رشتوں کی قانونیت کی وجہ سے خدمت کا جذبہ کم سے کم تر ہوتا جا رہا ہے، بلکہ یہ کہا جائے تو مناسب ہوگا کہ ختم ہو گیا ہے۔ اب انعام و اکرام ترقی اور عہدے مانگے جاتے ہیں اور قانون آڑے آتا ہے تو رشتے کشیدہ ہو جاتے ہیں، ٹوٹ جاتے ہیں۔

اس وقت بھی جامعہ کے ترقی کے کاموں میں اگر کوئی داخلی رکاوٹ ہے تو وہ یہ کہ اس میں شامل لوگوں کا تعلیم گاہ سے رشتہ کمزور ہو گیا ہے، آج استاد اور کارکن کو فرائض منصبی جیسے تیسے ادا کر کے تنخواہ لینے سے غرض ہے اور طلبا کو جس طرح سے ممکن ہو ڈگری حاصل کرنے سے۔ ہم تنخواہ پا جاتے ہیں اور وہ ڈگریاں، قصہ ختم۔ کیسی جامعہ اور کیا اس کا مقصد؟

جامعہ کے مسلمان بانیوں اور انھیں کی طرح گاندھی جی کی نیت اور تمنا یہ تھی کہ جامعہ ایک اسلامی ادارہ ہو۔ گاندھی جی کے نزدیک اس کا مطلب یہ تھا کہ جامعہ کی بدولت ہندوستان کو ایسے شہری نصیب ہوں جنھوں نے اسلام کے اعلیٰ اخلاق کی فضا میں پرورش پائی ہو اور اس خوبصورت خیال کی تکمیل کے لیے وہ چاہتے تھے کہ جامعہ اپنے ہندو طالب علموں کی ذہنی پرورش کے لیے بلند معیار کی ہندو اخلاقیات کی تعلیم کا بھی انتظام کرے۔ مسلمانوں کی آرزو تھی کہ جامعہ میں دینی اور دنیاوی قدروں کی صحیح آمیزش ہو اور اسی وجہ سے وہ ایک الجھن میں مبتلا رہے آزادی سے پہلے مسلمانوں کی طرف سے جامعہ پر یہ الزام برابر لگایا جاتا رہا کہ یہ اسلامی ادارہ نہیں ہے اور یہ آواز برابر سنی جاتی رہی ہے۔ مجیب صاحب اس بحث سے گریز کرتے تھے لیکن موقع ملتا تھا تو علمی اور فکری سطح پر جواب

دینے سے نہ چوکتے تھے اس موضوع پر ان کے خیالات آج بھی ہمارے لیے مشعل راہ ثابت ہوں گے انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ

"اسلام کی بحث عقیدے اور عمل کی بحث ہوتی ہے ہم مسلمان اپنے عقیدے اور عمل دونوں کو دیکھتے ہیں مگر دنیا ہمارے عمل کو دیکھتی ہے اور عمل میں کوئی خوبی نظر آئے تو یہ سوچ کر منھ پھیر لیتی ہے کہ ہمارے عقیدے توجہ کے قابل نہ ہوں گے، جامعہ میں ہم نے ایک دوسرے کے عقائد کی دوستی پر اعتبار کیا لیکن عمل کی درستی پر اصرار کیا، ہم نے طے کیا کہ ہمارے عقیدے اور عمل اور حوصلوں میں اسلام کا جو رنگ ہونا چاہیے وہ ہمارے اخلاق میں ہوگا ہم ہندو اور مسلمان کے فرق کو نظر انداز کریں گے، خدا پر بھروسہ کریں گے، کسی سیاسی جماعت پر نہ کریں گے۔ دوسروں کی ہائیں ہائیں سے نہ ڈریں گے۔ آزاد شخصیت کی دینداری اور مخلصانہ عمل کو رسم و رواج کی کال کوٹھری میں بند نہ کریں گے... ہم نے سمجھا کہ اسلام کی صحیح پیروی یہ ہوگی کہ اس شخص سے جو ہمیں تحفے کے طور پر چھری لا کر دے۔ شیخ فرید گنج شکر کی طرح کہیں کہ ہمیں کچھ دینا ہے تو سوئی دو چھری نہ دو اس لیے کہ ہمارا کام کاٹنا نہیں جوڑنا ہے جدا کرنا نہیں ملانا ہے۔

"ہم نے اسلام کو پوری دنیا کا مذہب مانا ہے،... ہمارا دعوی ہے کہ اسلام میں انسانی زندگی کو فروغ دینے کے بے حساب امکانات ہیں، جن کا اندازہ ہم تنگ نظر اور پست ہمت ہو کر نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم نے اپنے آپ کو اپنے زمانے سے الگ نہیں کیا، اسلام کی عظمت اور اپنی حقیر حیثیت کو دیکھتے ہوئے ہم نے مناسب سمجھا کہ اپنی پیشانی پر کچھ نہ لکھیں، اپنے مسلمان ہونے کا ڈھنڈورا نہ پیٹیں، اس کی کوشش کرتے رہیں کہ ہمارے ذریعے دوسروں کی ہدایت نہ ہو سکے تو کم از کم کوئی ضرورت ہی پوری ہو جائے، اور تھوڑا تھوڑا کر کے اپنے آپ کو اس قابل بنائیں کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بیٹھیں تو ہماری نظریں نیچی نہ ہوں۔ ہمارے پاس اس جہالت کا کوئی علاج نہ کبھی تھا اور نہ اب ہے جو آنکھوں کو بند، فکر کو ننگا اور بھوکا، دل کو تنگ اور

کلام کو سخت رکھنا دینداری کی علامت سمجھتی ہے۔ ہم اس علم کا دعویٰ نہیں کر سکتے جو آنکھوں میں روشنی فکر میں قوت اور بلند پروازی دل میں کشادگی اور کلام میں اثر پیدا کرتا ہے ہم صرف بیچ کی ایک راہ، جس پر چلنے کی ہم میں طاقت تھی، اختیار کر سکتے تھے، صرف یہ سوچ سکتے تھے کہ اپنی صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے اگر ہم نے تھوڑے سے لوگوں کو بھی مطمئن کر دیا کہ ہم میں ریاکاری نہیں ہے۔ تھوڑے سے لوگوں کو بھی ایسی خدمت کر دی کہ وہ ہمارے عمل کو ہمارے مذہب اور تہذیب کی طرف منسوب کریں، تو یہ ایسی کارگزاری نہ ہو گی جس پر ہم شرمندہ ہوں یا کوئی اصولی بحث کرنے والا ہمیں شرمندہ کرے۔"

جامعہ ملیہ اسی وجہ سے اپنے مخصوص مسلم کردار کو برقرار رکھ سکی کہ گاندھی جی نے مسلمانوں اور مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کے اس اخلاقی اور سماجی حق کو کہ وہ اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتے ہیں نہ صرف تسلیم کیا تھا، بلکہ وہ چاہتے تھے کہ انھیں یہ حق ضرور ملے۔ گاندھی جی پر یہ حقیقت پورے طور پر واضح تھی کہ اقلیتوں کی تہذیبی انفرادیت اور قومیت کے اصولوں میں کوئی تضاد نہیں ہے اور اس سے اقلیتوں کو اپنے ملک کی فلاح و ترقی میں اپنی بہترین صلاحیتیں لگانے کے بہت ہی اہم مواقع ملیں گے۔ گاندھی جی کو امید تھی کہ مذہبی رواداری اور یک جہتی کے لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ ایک گہری مذہبی بنیاد فراہم کرے گی۔

مجیب صاحب نے نہ تو اسلام کے مبلغ ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور نہ مصلح ہونے کا، مبلغ وہ یوں بھی نہیں ہو سکتے تھے کہ تبلیغ کا جو طریقہ عام ہے وہ دانش مندی اور ذوقِ سلیم دونوں کے منافی ہے اور مجیب صاحب کا ذوقِ سلیم یہ طریقہ کبھی قبول نہیں کر سکتا تھا، لیکن انھوں نے عقیدے اور عمل میں ہم آہنگی اور عمل میں چار چاند لگانے کی بات اکثر کہی ہے۔ اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں:

"میرا مقصد اصلاح کرنا نہیں ہے" بلکہ صرف اس بات کا جائزہ لینا کہ اسلام کے بتائے ہوئے حقوق و فرائض پر غور کرنے کا جو ہمارا طریقہ ہے وہ کہاں تک صحیح ہے۔ اور وہ بھی اس لیے کہ اگر ہم اپنے عقیدے اور عمل کو محض عادت بنا کر

لاحاصل بابِ جان نہیں کر دینا چاہتے تو ہم کو کسی نہ کسی قسم کا جائزہ برابر لیتے رہنا چاہیے۔
حساس مسلمانوں اور خاص طور سے صوفیوں کو برابر اس کا خیال رہا ہے۔"

مجیب صاحب اپنے مقالوں اور تقریروں میں جب عقیدے اور عمل کی بات کرتے ہیں تو صوفیاء کی مثالیں خاص طور سے پیش کرتے ہیں کیوں کہ صوفیاء کا عمل کی درستی پر اصرار ہوتا تھا۔ ان کا خیال ہے کہ پچھلے تین سو برس میں جو اصلاحی تحریکیں ظہور میں آئیں ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ معنی سے ہٹ کر لفظ کی زیادہ سختی سے پابندی کرنے لگے۔ سوچنے کی ترغیب دلائی گئی تو بس اس لیے کہ پیروی یا تنقید کا اصول زیادہ مستحکم ہو جائے۔ مجیب صاحب کی تحریروں میں بالخصوص مذہب، تعلیم، اور اخلاقیات پر تصوف کی گہری چھاپ ہے مجیب صاحب کی ان تحریروں میں غالباً ان لوگوں کو کوئی کشش محسوس نہیں ہوئی جو اصلاحی تحریکوں سے وابستہ تھے چنانچہ مجیب صاحب کی اس طرح کی تحریروں اور منصوبوں پر اعتراضات ہوتے رہے اور یہ کہا جاتا رہا کہ جامعہ جو اسلامی ادارہ تھا یا جسے اسلامی ادارہ ہونا چاہیے تھا وہ مجیب صاحب کی 'باطنی' جمال پرستی کا شکار ہو گیا۔

مجیب صاحب نے مذہب اور تہذیب دونوں کی آمیزش کا جو طریقہ پیش کیا وہ ہمارے لیے مشعلِ راہ ہو سکتا ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ہندوستانی مسلمانوں کو شریعت اور تصوف، سخاوت اور دوستی کی قدریں ورثے میں ملی ہیں۔"

دوستی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

"دوستی اسلامی تہذیب کی ایک خاص قدر ہے اور پسندیدہ شخصیت کو دوست اور دوست کو پسندیدہ شخصیت کی شکل دینا مسلمان کا تاریخی اور تہذیبی منصب ہے..... جس شخصیت کو دوستی نے پسندیدہ بنایا وہ خود ہی تشدد سے پرہیز کرے گی اقتدار اور جبر کو اپنے معاملے سے دور رکھے گی اور اکثر اس کی کامیابی اور ناکامی دونوں میں ایک حسن ہو گا جو اس کی کشش اور اس کے اثر کو بڑھائے گا۔"

مجیب صاحب نے جامعہ میں مختلف مواقع پر یا جامعہ رسالہ میں اپنی تحریروں کے

ذریعہ یہ بات مختلف انداز سے کہی کہ قدروں کے بغیر زندگی ممکن نہیں، اور وہ یہ سمجھتے تھے کہ قدروں کی ترجمانی تعلیم گاہوں کا خاص منصب ہے۔

ہم میں سے وہ جو یہ قدریں فراموش کر چکے ہیں یا جو ان قدروں کے حامی ہیں، دونوں ہی کہہ سکتے ہیں کہ جامعہ بدل گئی ہے۔ ترقی کے منصوبے آتے رہیں گے جامعہ کی ترقی ہوتی رہے گی، عمارتیں بنیں گی، عمارتوں کے دعویدار شعبہ اور افراد دونوں ہی ہوں گے، عہدے آئیں گے تو عہدوں کے طلب گار بھی ہوں گے، لیکن کیا ہماری اخلاقیات ان تبدیلیوں سے متاثر نہیں ہو رہی ہے؟ کیا ہم اپنے اصل مقصد یعنی صحیح تعلیم سے دور نہیں ہوتے جا رہے ہیں؟ جامعہ میں ایک تہذیب تھی جسے ہم اردو تہذیب کہہ سکتے ہیں، کیا ہم اس تہذیب کے ساتھ انصاف کر رہے ہیں؟ مجیب صاحب نے اردو کو اگرچہ کافی بعد میں اختیار کیا لیکن اردو میں اپنا مخصوص اسلوب پیدا کر کے اور اردو کو اپنے اور اپنے معاون و مددگار لوگوں کے درمیان رابطہ کی زبان بنا کر جامعہ میں اردو تہذیب کی جڑوں کو مضبوط کیا۔ انھوں نے اردو زبان اور اردو تہذیب سے بہت سی توقعات قائم کیں۔ اردو ملک اور قوم کا ایک عظیم سرمایہ ہے اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری ہندوستانیوں بالخصوص جامعہ والوں پر عائد ہوتی ہے۔ اردو استادوں کی ایک آل انڈیا کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے مجیب صاحب نے فرمایا تھا

"اردو کا استاد اپنے فرائض منصبی ادا نہیں کر سکتا اگر وہ اپنے آپ کو مثالی تہذیب کا ایک نمونہ نہ سمجھے اور اس تہذیب کا پرچار نہ کرے، کسی کو کیا معلوم ہوگا کہ آدابِ گفتگو کیا ہیں۔ جب تک وہ کسی کو انھیں برتتے نہ دیکھے، کسی کو محاوروں اور زبان کی لطافت کا اندازہ کیسے ہوگا جب تک کہ اسے اچھی اور بے تکلف اردو سننے کا موقع نہ ملے،... تہذیب کے لیے انسان اور انسانیت کا تصورِ نظر میں ہونا چاہیے اور اردو کے استاد کا منصب ہے کہ اردو شاعری میں شخصیت کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کو منظرِ عام پر لائے۔ میں ہرگز یہ نہیں کہتا کہ تہذیب اور شخصیت کا تصور صرف اردو ادب میں ملتا ہے۔ میرا کہنا صرف یہ ہے کہ یہ اردو شاعری میں ملتا ہے اور ہندوستانیوں کو اس کی قدروں سے واقف کرنے

کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ مشاعروں کا انتظام کیا جائے، یہ اردو کے اُستاد کا کام ہے کہ وہ سوچے کہ اردو کی مخصوص تہذیبی قدروں کو عام قدریں کیسے بنایا جاسکتا ہے۔ جلسوں اور کانفرنسوں کے ذریعے اس کا احساس دلایا جاسکتا ہے کہ اور لوگ بھی اس کام میں شریک ہیں لیکن اردو کے ہر استاد کی اپنی اور الگ ذمہ داری ہے کہ وہ تہذیبی فرائض ادا کرنے کی تدبیریں سوچے۔"

جامعہ میں اردو شعر و ادب اور اردو تہذیب کو فروغ دینے میں مجیب صاحب نے اپنی کاوشوں کو محض فکری سطح تک محدود نہیں رکھا۔ اس سمت میں ان کے عملی اقدامات قابلِ ستائش ہیں۔ جامعہ کی تہذیبی زندگی میں مجیب صاحب کی تحریک پر ہونے والی تہذیبی سرگرمیوں کی آمیزش سے جامعہ محض ایک عام درس گاہ نہ رہ کر علم و تہذیب کا گہوارہ بن گئی۔ ایسی ہی فضا میں اردو کے مشہور نقاد اور ادیب پروفیسر رشید احمد صدیقی نے جامعہ میں اردو تہذیب کے فروغ کی افادیت اور اہمیت پر اپنے خطبۂ جلسہ تقسیم اسناد (۱۹۶۸ء) میں روشنی ڈالی تھی۔ انھوں نے خاص طور سے نوجوانوں کی اخلاقی تعلیم کے لیے شعر و ادب کو ذریعہ بنانے کی طرف توجہ دلائی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا کہ "نوجوانوں کو اعلیٰ اقدار سے وابستہ کرنے اور رکھنے میں ان کے معتبر شعر و ادب سے بڑا کام لیا جاسکتا ہے، کبھی کبھی مذہب و اخلاق سے بھی زیادہ۔" آگے چل کر فرمایا کہ "کہ جامعہ پر اردو اور اردو پر جامعہ کا جو حق ہے اس کو کسی طرح نظرانداز نہ کرنا چاہیے۔" فرماتے ہیں "جامعہ کے ہر فرقے کو مذہب کے رشتے کو ہم آہنگ و استوار کرنے والی طاقت ہندوستانی قومیت اور اردو زبان تھی۔ اسی لیے میں سمجھتا ہوں کہ جامعہ کو اپنے توسیعاتی پروگرام میں زبان کو ایک خاص مرتبت دینی چاہیے۔ جامعہ میں اردو ذریعۂ تعلیم نہ رہے گی تو کہاں رہے گی اور اردو کا اعلا تنقیدی و تحقیقی کام اس درس گاہ میں نہیں ہوگا تو کہاں ہوگا۔"

یعقوب عمر

تاریخ گوئی فارسی اور اردو میں

ولادت، وفات، تاریخی واقعات، عمارتوں کی تعمیر وغیرہ کے سنین قلم بند کرنے کا ایک نادر اور اچھوتا طریقہ فارسی شاعری میں ملتا ہے جس کی بنیاد حروف ابجد کی عددی قدروں پر ہے۔ ہندسوں میں یا لفظوں میں لکھی گئی تاریخیں اکثر کاتبوں کے ہاتھوں مسخ ہو جاتی تھیں اور اس طرح تاریخی واقعات کی حقیقی تاریخوں میں خلل کا بڑا اندیشہ تھا لہٰذا ابجد کی عددی قدروں سے یہ نادر طریقہ ایجاد کیا گیا اس کی وجہ سے اکثر و بیشتر تاریخی سنین کاتبوں کی دستبرد سے بچ گئے اور مرور زمانہ کے باوجود ہم تک پہنچے۔

بہت تلاش و جستجو کے باوجود آج تک یہ نہ معلوم ہو سکا کہ اس کی ابتدا کس نے کی۔ تاریخ گوئی پر جتنی فنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں کسی نے کہیں بھی اس امر پر روشنی نہیں ڈالی کہ آخر اس کی ابتدا کیسے ہوئی۔ فارسی شعراء کے تذکرے بھی اس باب میں خاموش ہیں کہ سب سے پہلے اس فن کو کس نے برتا۔ بہر حال کافی تذکروں اور فن شعر کی کتابوں کو کھنگالنے کے بعد راقم الحروف اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ عربی شاعری کا دامن اس فن سے خالی ہے۔ فارسی شاعری کے آغاز میں بھی اس کا پتہ نہیں چلتا۔ عہد غزنوی میں بھی ایسے آثار و قرائن نہیں ملتے کہ اس فن کی شروعات کو متعین کیا جا سکے۔ البتہ عہد سلجوقی کے اواخر میں ایسی مثالیں سامنے آتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس فن کی

ڈاکٹر محمد یعقوب عمر، کوچۂ نسیم ۴/۲۶۳-۶-۲۲، حیدرآباد - ۲

ابتدا اسی عہد کے آس پاس ہوئی ہے۔

فارسی میں مثنویوں وغیرہ کی تاریخ سیدھے سادھے الفاظ میں عددی تحریر کی جاتی تھی۔ چنانچہ عہد غزنوی اور عہد سلجوقی میں لفظی تاریخیں نظم کرنے کا رواج تھا مگر عہد سلجوقی میں ان کے ساتھ ساتھ ابجدی تاریخیں بھی مل جاتی ہیں۔ اس طرح یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی ابتدا عہد سلجوقی میں ہوئی۔ مگر اس فن کو کمال تک پہنچنے کے لیے صدیاں لگ گئیں۔ آج یہ فن جس شکل میں موجود ہے یہ خد و خال اس نے کہیں عہد تیموری میں حاصل کیے۔ اس طرح مرور زمانہ کے ساتھ عہد سلجوقی سے عہد تیموری و مغلیہ تک اس فن میں کئی تجربے کیے گئے اور تجربوں کی کامیابی کے بہت بعد اس کے اصول متعین کیے گئے جس میں فن معمہ گوئی سے بھی کافی استفادہ کیا گیا۔

مندرجہ ذیل مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ فن اچانک وجود میں نہیں آیا بلکہ اس نے قدم بہ قدم ارتقائی منزلیں طے کی ہیں۔

اس سلسلے کی سب سے پہلی کڑی نظامی گنجوی ہیں انھوں نے اپنی مثنویوں میں تاریخ دونوں طرح نظم کی ہے چنانچہ مخزن الاسرار کی تاریخ کو یوں قلمبند کیا جو ۵۵۲ھ کی تالیف ہے۔

بود حقیقت بشمار درست — بیست وچہارم ز ربیع نخست
از گہہ ہجرت شدہ تا ایں زماں — پانصد و پنجاہ دو افزوں بر آں

یہی حال ۵۷۶ھ میں تصنیف شدہ مثنوی خسرو شیریں کا ہے

گزشت از پانصد و ھفتاد و شش سال — نہ زد بر خط خوباں کس چنیں خال

لیلیٰ و مجنوں میں البتہ انھوں نے ابجدی اور لفظی دونوں طریقوں سے تاریخ نظم کی ہے جو ۵۸۴ھ کی تالیف ہے

آراستہ شد بہ بہترین حال — در سلخ رجب بہ ثے و فے دال
تاریخ عیاں کہ داشت با خود — ھشتاد و چہار بعد پانصد

اس سلسلے کی مشہور ترین تاریخ گوئی کی مثال وہ قطعہ ہے جسے مجد ھمگر نے اس سوال کے جواب میں نظم کیا تھا کہ ظہیر فاریابی اور انوری میں سے کون بہتر ہے اس نے قطعے میں تاریخ

بھی نظم کی ؎

زاد این نتیجہ نیم شب از آخر رجب　　در خا و عین دال ز ہجرِ پیمبری

اس سے ۶۷۴ھ برآمد ہوتا ہے۔

یہ مادۂ تاریخ ظاہر کرتا ہے کہ نظامی سے مجد ہمگر تک تقریباً سو سال گزر جانے کے بعد بھی بے معنی حروف ابجد اپنے حقیقی تلفظ کے ساتھ استعمال ہو رہے ہیں۔

اس کے بعد خواجوے کرمانی کے زمانے میں کچھ انقلاب نظر آتا ہے انھوں نے دو طریقوں سے تاریخ نکالی ہے ایک تو وہی مروّجہ بے معنی حروف ابجد کو بروئے کار لاتے ہوئے اور دوسرے بامعنی لفظ کے ساتھ چنانچہ مثنوی روضۃ الانوار کی تاریخ یوں نظم کرتے ہیں ؎

جیم زیادت شدہ بر میم و ذال (ج + م + ذ) ۷۴۳ھ۔ جب کہ ۷۳۲ھ میں تحریر کردہ مثنوی ہمای و ہمایوں کی تاریخ بامعنی لفظ "بذل" سے نکالتے ہیں ؎

کنم بذل بر ہر کہ دارد ہوس　　کہ تاریخ ایں نامہ "بذل" است و بس

ایک محتاط اندازے کے مطابق ۷۰۰ھ تک بے معنی حروف ابجد کا استعمال ہوتا رہا اور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل سے بامعنی الفاظ شروع ہوئے۔

الغرض عہد مغلیہ میں یہ فن اپنے شباب کو پہنچ چکا تھا۔ تدخلے اور تخرجے کے اصول بھی اسی عہد سے بروئے کار لائے جانے لگے تھے، چنانچہ عہدِ مغلیہ کے اواخر میں شیخ علی حزیں اور ان کے بیشتر و شعراء کے ہاں ان اصولوں کے تحت تاریخیں ملتی ہیں۔ حزیں نے امیر خاں کی تاریخ وفات خوبصورتی سے ان ہی اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے کی ہے

چو قرعہ بہ شرف دولت وصال زدند　　بریں میانہ بنام امیر خاں افتاد
قلم بہ تعبیۂ کرد ایں رقم بہ فراق　　ز فرق فخر و شرف تاج زیب و شاں افتاد

(فخر و شرف) ــ (ش + ز) = ۱۱۵۸ھ (۸۸۵ + ۵۸۰) ــ (۳۰۷) ۱۱۵۸ھ۔

عقل، دل، کلک قضا، ہاتف، فرد، ملہم و ہاتف غیبی کا ذکر اکثر فارسی تاریخوں میں ہوتا آیا ہے۔ مقصد یہ تھا کہ ان ذریعوں سے شعراء نے مادۂ تواریخ حاصل کیے ہیں مگر یہ اظہار فرضی تھا اور یہ بھی تیموری دور کی دین ہے اس سے پیشتر ان اصطلاحوں کا

استعمال نہیں ہوتا تھا۔

اردو میں بھی ہو بہو اسی انداز سے تاریخ گوئی شروع ہوئی تدخلے اور تخرجے کے اصول بھی بالکل فارسی کی طرح بروئے کار لائے گئے ایک خاص بات یہ تھی کہ اردو شعراء زیادہ تر فارسی میں تاریخ نظم کرتے تھے اس سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فارسی میں شعر نہیں کہہ سکتے تھے مگر ان کی فارسی شاعری بجز ایک آدھ شاعر کے رسمی تھی فارسی میں زیادہ تاریخیں کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اردو کی بہ نسبت فارسی میں مادۂ تاریخ نظم کرنا آسان تھا بعض ایسے شعراء جنھیں فارسی میں شعر گوئی کی عادت نہ تھی وہ بھی فارسی ہی میں زیادہ تر تاریخیں نظم کرتے تھے مثلاً ناسخ، ان کا اردو دیوان فارسی تاریخوں سے بھرا ہوا ہے اردو تاریخیں تین چار سے زیادہ نہیں ہیں۔

مشاہیر شعرائے اردو میں سے ولی گجراتی کی تاریخ وفات احمد آباد کے مفتی محمد احسن نے فارسی میں کہی ہے

سال وفاتش خرد از سر الہام گفت   بادپناہ ولی ساقی کوثر علی ۱۱۱۹ھ

مصحفی نے مرزا مظہر جانجاناں کی تاریخ کہی ہے

پس از ساعتی سر ز جیب تامّل   برآورد وگفت "آہ مظہر کجائی"
۱۱۹۵ھ

اکبر شاہ ثانی کی تاریخ جلوس انشاء نے کہی ہے

چو انشا خواست تاریخ جلوس ظلّ سبحانی
خرد گفتا بگو "شاہ ممالک اکبر ثانی" ۱۲۲۱ھ

انشاء کے شاگرد بسنت سنگھ نشاط نے انشاء کی تاریخ تدخلے سے نکالی

سال تاریخ او ز جان اجل   عرفیٔ وقت بود انشاء گفت ۱۲۳۳=۳+۱۲۳۰ھ

ناسخ کو تاریخ گوئی سے خاصی دلچسپی تھی چنانچہ ان کی تاریخوں میں جو تنوع ملتا ہے وہ ان کے پیشرو اردو شعراء میں نظر نہیں آتا انھوں نے مزاحیہ طنزیہ اور ہجویہ تاریخیں بھی نظم کی ہیں، ان کی بعض خوبصورت تاریخیں یادگار رہیں گی۔ انھوں نے جہاں اردو شاعری کو ایک نیا موڑ دیا وہیں فارسی میں سن عیسوی میں تاریخ گوئی کو رواج دیا۔

حافظ کی وفات تک بامعنی فقروں میں تاریخ گوئی کا آغاز ہو چکا تھا۔ گویا تاریخ گوئی کا سفر جو بے ترتیب اور بے معنی حروف ابجد سے شروع ہوا تھا اس نے پہلے تو بامعنی الفاظ کی منزل سر کی، اور پھر حافظ کی وفات تک پہنچتے پہنچتے بامعنی فقروں کی منزل بھی آگئی۔ حافظ کا قطعۂ تاریخ وفات غالباً پہلا قطعۂ تاریخ وفات ہے جو تذکروں میں ملتا ہے۔ مادۂ تاریخ کسی نے "خاک مصلےٰ" کے فقرے سے نکالا ہے۔

چو در خاک مصلیٰ ساخت منزل بجو تاریخش از "خاک مصلےٰ"

حافظ کا یہ قطعۂ تاریخ وفات تحقیق طلب ہے۔ اس سلسلے میں کام ہونا چاہیے کیوں کہ اس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں، ایک یہ کہ اس زمانے میں تاریخ گوئی کا کوئی خاص نوٹس نہیں لیا جاتا تھا اور یہ تاریخیں اتنی مجہول رہتی تھیں کہ تذکرہ نگار تک ان سے واقف نہ ہوتے تھے، دوسرے یہ کہ شاید حافظ کا قطعۂ تاریخ وفات ان کے انتقال کے بہت بعد نظم کیا گیا ہو ورنہ دولت شاہ سمرقندی ۷۹۳ھ یا ۷۹۵ھ میں حافظ و تیمور کی ملاقات کا تذکرہ نہ کرتا جب کہ قطعہ تاریخ سے سال وفات ۷۹۱ھ برآمد ہوتا ہے۔

غرض عہد تیموری و عہد مغلیہ میں اس فن نے منزل کمال کی جانب قدم بڑھائے اب قرآن مجید کی آیتوں اور فقروں سے بھی تاریخیں نکالی جانے لگی تھیں چنانچہ جامی کی تاریخ وفات کا مادہ قرآن سے ماخوذ ہے۔

کلک قضا نوشت رواں بر در بہشت تاریخہ و من دخلہ کان آمنا (۸۹۸ھ)

عہد ہمایوں میں پورے مصرعوں سے تاریخیں نکالی جانے لگی تھیں یہی نہیں بلکہ اصل واقعے کا اہتمام کیا جانے لگا تھا چنانچہ قاسم کاہی نے ہمایوں کی تاریخ وفات یوں نکالی ہے

قضا از سہد تاریخش رقم زد ہمایوں بادشاہ از بام افتاد ۹۶۷ھ

فیضی نے غزالی مشہدی کی تاریخ وفات انوکھے طریقے سے نکالی اس کی خصوصیت یہ ہے کہ نہ صرف لفظی تاریخ ہے بلکہ حروف ابجد جمع کیے جائیں تو بھی یہی تاریخ نکلتی ہے

عقل تاریخ وفاتش بدو طور سنہ نہصد و ہشتاد نوشت (۹۸۰ھ)

عہد شاہجہانی تک تاریخ گوئی میں صنعت لفظی بھی شامل ہوگئی چنانچہ صائب نے شاہ جہاں کے سنہ جلوس کی تاریخ یوں نظم کی

بادشاہ زمانہ شاہ جہاں خرم و شاد و کامراں باشد
بہر سال جلوس او گفتم درجہاں باد تا جہاں باشد (۱۰۳۷ھ)

میر یحییٰ کاشی نے شاہ جہاں آباد کی تعمیر کی تاریخ اس طرح لکھی

شد شاہ جہاں آباد از شاہ جہاں آباد ۱۰۸۵ھ

اپنے شاگرد وزیر لکھنوی کی شادی کی تاریخ میں ناسخ نے حسن تعلیل سے کام لیا ہے

للہ الحمد کو خدا گردید مونس دلپذیر من امروز
گفت سال عروسیش ناسخ شدہ نوشہ وزیر من امروز

ایسا لگتا ہے کہ ناسخ دن رات تاریخ گوئی کی فکر میں رہتے تھے چنانچہ حالت خواب میں بھی تاریخیں نظم کرتے تھے۔ وزیر لکھنوی کے ہاں بیٹے کی ولادت پر تاریخ انھوں نے خواب میں لکھی تھی

گفت ناسخ سال میلادش بخواب صبح طالع شد برآمد آفتاب

مبارک تاریخوں کے علاوہ منحوس تاریخیں نظم کرنے کی بھی ناسخ کو عادت تھی ایک مرتبہ سانپ سینے پر گر پڑا تو تاریخ لکھی:

یا علی آوردہ ام پیش تو فریاد از فلک میبرد دہر لحظہ برمن جور بیداد از فلک
مار چوں برسینہ ام افتاد سال نحس آں گفت دل، مار سیہ برمن بیفتاد از فلک
۱۲۴۳ھ

باورچی نے خاگینہ میں سانپ تل کر سامنے رکھا تو کہا:

جاں ملب آمد مرا از غفلت طباخ آہ می پزد خاگینہ با مار کر سیہ از بہر من
چوں دگر بارہ خطا بنمود سال عیسوی گفت دل مار سیہ بخت ابن سفیہ از بہر من

۱۸۳۹ء

اسی طرح انھوں نے چور کی ناکامی کی تاریخ بھی سن عیسوی میں نکالی ہے اور یہ تاریخ بھی ناسخ کی بہترین تاریخوں میں سے ہے

دزد در خانۂ ناسخ زدے نقب امشب | نہ زر و سیم نہ بد مس خجل آمد بیروں
بہر تاریخ مسیحی چو بر یدم سر دزد | دزد از خانۂ مفلس خجل آمد بیروں

سن عیسوی میں تاریخ گوئی کا جو چراغ ناسخ نے جلایا تھا اسے ان کے شاگردوں نے بھی روشن رکھا۔ چنانچہ ناسخ کی تاریخ وفات ان کے شاگرد نے سن عیسوی میں بھی نظم کی:

در کانپور بودم ایں واقعہ شنیدم | زیں دھر متصل شد از خلد جائے ناسخ
سال وفات جستم تاریخ شد مسیحی | صد حیف ہائے ناسخ صد حیف ہائے ناسخ

ناسخ کی دو تاریخوں کا ذکر مولانا محمد حسین آزاد نے آب حیات میں کیا ہے لکھتے ہیں کہ حکیم مہدی سے ان کی بنتی نہیں تھی، وہ معزول ہوئے تو مادۂ تاریخ یوں نکالا:

کا شو برائے پختن شلغم گر یختہ

مگر یہ تاریخ سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر شلغم کے بجائے شلجم بھی پڑھا جائے تب بھی ہجری و عیسوی سنین مروجہ سے کئی سو عدد زیادہ ہو جاتے ہیں۔

دوسری تاریخ بھی ان ہی حکیم صاحب کی ہجو میں ہے:

از جائے حکیم عصت برگیر | سہ مرتبہ نصف نصف کم کن

اور اس کے ساتھ ساتھ عدد میں ۱۲۴۸ھ تحریر کیا ہے مگر یہ بھی تاریخ سے زیادہ معمّہ معلوم ہوتا ہے، کوئی اس سلسلے میں تحقیق کرے تو معلوم ہو کہ حقیقت کیا ہے کیوں کہ یہ تاریخیں دیوانِ ناسخ میں نظر نہیں آتیں۔

شاہ نصیر نے تخرجے سے ایک بہترین تاریخ نکالی ہے ؎

بہ شب عرس حضرت محبوب | میر باقر علی چو گشت شہید
بے ششش و پنج گفتم ایں تاریخ | ہر کہ او را بکشت بود یزید

ناسخ کے بعد مومن نے اس فن میں کمال پیدا کیا گو تخرجے اور تدخلے کو بروئے کار لا کر تاریخ نکالنا عجز شاعرانہ ہے الّا یہ کہ کوئی خوبصورتی پیدا کی جائے۔ مومن نے اسی خوبصورتی کو کمال کا درجہ دیا ہے۔ والد کی تاریخ وفات یوں نکالی ہے

بمن الہام گشت سال وفات | کہ غلام نبی بحق پیوست (غلام نبی + حق) ۱۲۴۱ھ

کم سن لڑکی کی تاریخ وفات یوں کہی؛

خاک بر فرقِ دولتِ دنیا　　من فشاندم خزانہ بر سرِ خاک
(دخ + خزانہ) ۶۶۳ + ۶۰۰ = ۱۲۶۳ھ

ایک شخص کو قلعۂ دہلی سے نکال دیا گیا تو تاریخ نکالی:

از باغ خلد بیروں شیطان بے حیا شد

باغ خلد ـ شیطان بے حیا

ناسخ اور مومن نے زبان زد عام مصرعوں کو انتہائی برجستگی سے تاریخ گوئی میں استعمال کرتے تھے، چنانچہ ناسخ نے "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ" سے تاریخ وفات نکالی ہے

مومن کے زمانہ میں ایک شخص حج کیے بغیر لوٹ آیا تو انھوں نے تاریخ کہی

؎ چوں بیاید ہنوز خر باشد۔ ۱۲۶۱ھ

ذوق نے گناہوں سے توبہ کی تاریخ نکالی

اے ذوق بگو سہ بار "توبہ" ۱۲۳۴ھ

اردو تاریخ گوئی میں تمام لوازمات فارسی تاریخ گوئی کے ملتے ہیں سبھی اصطلاحیں اور پیمانے بھی وہی ہیں جو فارسی میں مروج تھے۔ دکنی میں گو مثنویوں کی تاریخیں مل جاتی ہیں مگر اردو میں سب سے پہلی اہم تاریخ وفات مرزا مظہر جانجاناں کی ملتی ہے جسے سودا نے رباعی میں نظم کیا تھا۔

مرزا کا جو قاتل ہوا اک مرتد شوم　　اور ان کی ہوئی خبر شہادت کی عموم
تاریخ ز روئے درد یہ سن کے کہی　　سودا نے کہ "ہائے جانجاناں مظلوم" ۱۱۹۵ھ

سودا کی تاریخ وفات منصف نے نکالی ؎

بولے منصف دردکر ہائے غناد　　شاعران ہند کا سرور گیا

ان تاریخوں سے اس حقیقت کا اظہار ہو رہا ہے کہ اردو میں تاریخ گوئی فارسی سے قدرے مشکل ہے اور شروع شروع میں تخرجے اور تدخلے کے اصولوں میں پناہ لے کر تاریخیں کہی گئیں۔

ناسخ کی رحلت پر ان کے شاگرد نے تاریخ کہی:　　رولا شعر گوئی اٹھی لکھنؤ سے

ناسخ زیادہ تر فارسی ہی میں تاریخ نکالتے تھے البتہ مومن نے اردو تاریخ گوئی میں بھی اپنا کمال دکھایا ہے۔

دوست تفضل حسین کی شادی پر

کہہ دے اے مومن ستارہ شناس سال عقد "اجتماع شمس و قمر"

لڑکی کی پیدائش پر

نال کٹنے کے ساتھ ہاتف نے کہی تاریخ "دختر مومن"

والد کی تاریخ وفات پر آیت قرآنی سے مادۂ تاریخ نکالی۔

جنازہ اٹھایا فرشتوں نے آ تو قد فاز فوزاً عظیما کہا ۱۲۴۱ھ

ہندستان کے جید عالم مولانا عبدالعزیز محدث دہلوی صاحب تحفہ اثنا عشریہ کی وفات پر بے نظیر تاریخ نکالی ہے

مجلس درد آفریں تعزیت میں میں بھی تھا جب پڑھی مومن نے یہ تاریخ آ کر بے بدل
دست بیداد اجل سے بے سروپا ہو گئے فقر و دیں فضل و ہنر لطف و کرم علم و عمل

مولوی ضیاء الرحمٰن بچھرایونی (مرحوم)

سید محمد ٹونکی (مرحوم)

سید محمد ٹونکی ریاست ٹونک کے سادات عظام کے ایک ممتاز خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ یہ خاندان علم و فضل اور روحانی مراتب میں بڑا نمایاں تھا۔ ان کے حقیقی ماموں حضرت مولانا شرف الدین صاحب یاس (بعد کو مومن تخلص کرنے لگے تھے) بہت بڑے متبحر عالم، شاعر فارسی و اردو کے ماہر و نقاد، فنِ عروض کے اپنے وقت کے تنہا امام اور سنت نبوی کے بڑے متبع و متشدد، اعلیٰ اخلاق اور صفات حمیدہ کے مالک تھے۔

سید محمد ٹونکی چند ماہ کے تھے کہ والد کا انتقال ہوگیا۔ دس برس کی عمر میں والدہ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ ٹونکی صاحب کو اپنی والدہ سے بہت تعلق تھا۔ والدہ کی ہدایت پر کہ زندگی بھر جھوٹ نہ بولنا اور حق پر قائم رہنا" ہمیشہ عمل کرتے رہے۔ ان کی تعلیم و تربیت بیشتر مولوی شرف الدین صاحب ٹونکی کی نگرانی میں ہوئی اور ان کے باطنی فیوض سے بچپن سے فیضیاب ہوتے رہے۔ صدق مقالی، قوت ایمانی، جرأت و دلیری، حق گوئی وہ اوصاف تھے جو ان کو اس تربیت سے حاصل ہوئے تھے۔ اسلامیہ ہائی اسکول اٹاوہ میں مولانا شرف الدین صاحب پہلے سے شعبۂ عربی، فارسی، اردو و دینیات کے نگراں و انچارج تھے وہیں سید محمد ٹونکی بھی طالب علمی کے لیے آگئے۔ سید الطاف حسین صاحب ہیڈ ماسٹر تھے جو اپنی بے نظیر صفات اور

یہ مضمون مولوی ضیاء الرحمٰن (مرحوم) کے صاحبزادے جناب افضال الرحمٰن صاحب (رجسٹرار آفس جامعہ ملیہ، نئی دہلی ۲۵) نے اشاعت کے لیے عنایت کیا ہے

تبحر علمی اور ہمدردی اور دل سوزی میں فرد فرید تھے۔ سید صاحب موصوف جملہ علوم میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ انگریزی، ریاضی، فارسی، تاریخ، جغرافیہ، اردو وغیرہ میں مہارت تامہ حاصل تھی۔ کسی درجہ میں کوئی استاد نہ ہوتا تو یہ گشت کرتے ہوئے وہاں پہنچ جاتے اور جس مضمون کا وہ گھنٹہ ہوتا اسے پڑھانا شروع کر دیتے۔ لڑکوں کو ایسا فخر ہوتا اور ایسے انہماک و دلچسپی سے وہ سنتے کہ اپنے دوستوں اور ساتھیوں سے اس کا تذکرہ رکھتے۔ ان کے شاگردوں اور اسکول کے طلباء کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہو چکی تھی لیکن ہر طالب علم متفقہ طور پر اعلےٰ سے اعلےٰ تعلیم حاصل کر لینے کے بعد بھی یہ یقین رکھتا تھا کہ ان کا جیسا بحر العلوم اور انسان کامل نظر نہیں آیا۔ اسی طرح اسے یہ بھی وثوق ہوتا کہ ہیڈ ماسٹر صاحب سب سے زیادہ مجھ پر شفقت فرماتے تھے، ہیڈ ماسٹر صاحب بھی بیشتر لڑکوں کے ذاتی عادات اور گھریلو حالات اور ضروریات سے بخوبی واقف ہوتے اور ان کی ضروریات میں مالی امداد فرماتے۔ اُن کی تنخواہ کا بڑا حصہ طلباء کی اعانت میں صرف ہو جاتا اور وہ اکثر دفتر کے مقروض رہا کرتے۔ حسنِ صورت و سیرت کا بڑا دلکش منظر سامنے آ جاتا اور قلندرانہ رنگ اور زیادہ چمک جاتا۔

خان بہادر ڈاکٹر مولوی بشیر الدین صاحب، ایڈیٹر اخبار "البشیر" اور بانی ولائف منیجر اسلامیہ ہائی اسکول، اٹاوہ دھن کے پکے، ارادہ و بلند حوصلگی اور خلوص و جوش کا ایک عجیب نمونہ تھے۔ "سادہ زندگی اور اعلیٰ خیالات" کے وہ ہمیشہ بڑے سرگرم مبلغ رہے۔ منیجر صاحب ہمیشہ کھدر اور گبرون کا لباس پہنتے رہے، جس کا اس وقت کوئی نام بھی نہ جانتا تھا اور کسی کو بھی کھدر میں ملبوس دیکھ کر ہمیشہ حقارت اور بے توجہی کا ہی اظہار کیا جاتا تھا۔ وہ ہمہ وقت اسکول کی فلاح و بہبود کی تدبیروں میں محو رہتے۔ بورڈنگ ہاؤس کے قریب ہی ایک کچے مکان میں رہتے، زنانہ مکان کے علاوہ مردانہ مکان میں اُن کا پریس تھا وہیں تخت پر بیٹھے ہوئے اخبار کے لیے مضامین لکھتے۔ اسکول کے کاغذات پھیلے ہوتے، دو چار ٹوٹے ہوئے مونڈھے پڑے ہوتے اور کوئی بانس کا پلنگ ہوتا جن پر ان کے احباب اور باہر کے مہمان فروکش ہوتے۔

ان بزرگوں کے سایہ میں جن نوخیز طلبا نے زندگی گذاری اور جو ان کی مربیانہ

شفقت سے فیضیاب ہوئے، انھوں نے سارے اسکول کا ماحول اور اس کی فضا ایسی بنا دی تھی جس کی نظیر دور دور نظر نہ آتی تھی۔

اکبر الہ آبادی بھی یہ پکار اٹھے تھے:

یہ کیا تم نے کہا اب کوئی ملجا ہے نہ ماویٰ ہے ــــ خدا کے فضل سے بھائی، علی گڑھ ہے ہماوی ہے

یہی وہ اسکول تھا جہاں سے بچے ان بزرگوں کے فیض صحبت و تربیت سے بڑی ٹھوس اور صحیح مذہبی بنیادوں پر اپنا کیریکٹر بناتے اور علی گڑھ پہنچ کر اپنے علمی و اخلاقی جوہر دکھاتے اور پھر وہاں سے نکل کر عملی دنیا میں قدم رکھتے اور ملک و قوم کی رہنمائی کے فرض انجام دیتے۔

سید محمد ٹونکی ان ہی خوش نصیب نوجوانوں میں سے ہیں جنھوں نے اٹاوہ، علی گڑھ کے قیام کے دوران ان درس گاہوں کے فیوض سے اپنا دامن بھر لیا تھا۔ پھر ۱۹۲۰ء کا ہنگامہ خیز اور انقلاب انگیز زمانہ آیا تو رئیس الاحرار مولانا محمد علی نے خود اپنے کالج کے طلبا سے کالج کو خیر باد کہنے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد رکھنے کی فرمائش کی۔ چنانچہ ۲۹ ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو ایم، اے، او کالج علی گڑھ کی جامع مسجد میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے مبارک ہاتھوں سے یہ مبارک رسم ادا ہوئی اور مولانا محمد علی کی قیادت میں پولیس و حکام ضلع کی حراست میں ان بلاکشان محبت و اخلاص کو لال ڈگی، علی گڑھ پر واقع ایک کوٹھی کے میدان میں پہنچا دیا گیا۔ یہ کوٹھی بوسیدہ ہونے کے علاوہ کچھ بڑی نہ تھی۔ یہیں اہل جنوں کا قافلہ پہنچ گیا۔ بے سرو سامانی میں ڈیروں کا انتظام کیا گیا۔ کالج کے آرام دہ اور عالیشان ہوسٹل میں رہنے والے طالب علم اب علی گڑھ کی شدید سردی ان ڈیروں میں بسر کرنے لگے اور کوئی تکلیف یا مالی دشواری ان کی راہ میں حائل نہ ہوتی بلکہ جوش عمل اور جذبۂ ایثار میں روز بروز اضافہ ہوتا رہتا۔ مولانا محمد علی خود پہلے شیخ الجامعہ تھے۔ جن لوگوں نے ان کو مسٹر محمد علی (آکسن) کے روپ میں بڑے قیمتی سوٹ پہنے دیکھا تھا اور آج وہ کھدر پہنے ہوئے سبز گاؤن (عبا) اور سفید کلاپک لگائے جس پر ہلال کا نشان سب سے زیادہ نمایاں دیکھتے تو باوجود اس تضاد اور تبدیلی کے معاً پہچان جاتے کہ یہ وہی ہے جو دیوانہ کہا جاتا ہے۔ حضورؐ کا ارشاد مبارک ہے لن یومن احدکم حتی یقال انہ مجنون" یعنی تم میں سے کوئی کامل مومن نہیں ہوسکتا

جب تک اس کو دیوانہ نہ کہا جائے۔" مولانا محمد علی کی صدا پر لبیک کہنے والے بیشتر وہ طلباء تھے جو اٹاوہ سے نکلے تھے۔ ان ہی میں سید محمد ٹونکی، کنور محمد اشرف (جو بعد کو ڈاکٹر اشرف ہو گئے) سلطان احمد (گٹی) وغیرہ وغیرہ تھے۔ یہ تینوں ایک ہی خیمہ میں رہتے اور تہجد کی نماز جاڑوں میں باسی پانی سے وضو کرکے پڑھتے اور فجر تک تلاوت کرتے رہتے۔ اسی زمانہ میں مولانا ابوالکلام آزاد جامعہ میں درس قرآن دینے لگے تھے۔ یہ لوگ دوسرے طلباء کے ساتھ بڑے ذوق و شوق سے اس کلاس میں شریک ہوتے اور اپنی نوٹ بک میں اس کے نوٹس مرتب کرتے جاتے۔ یہ والہانہ انداز اور جذبہ عام تھا جس میں سب ہی مدہوش تھے اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتا تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ان کو کھانے، پینے پہننے اور آرام کرنے کا علی گڑھ کی خوش باش زندگی گزارنے کا کبھی بھول کر بھی خیال نہ آتا تھا۔ موٹے سے موٹے سوتی کھدر کی شیروانی میں رات کو تازہ اخبار لینے یا کسی گذرنے والے لیڈر کے درشن یا پیشوائی کے لیے ریلوے اسٹیشن گرد و در گرد پہنچ جاتے اور برف میں ڈوبی ہوئی ہوا اور کپکپاتی سردی ان کے جوش کو ٹھنڈا کرنے کی بجائے اور چمکا دیتی۔ تحریک خلافت اور ترک موالات کی انقلاب انگیز سرعت نے انھیں صرف ایک ہی طرف جھکا دیا تھا اور مولانا محمد علی کی معیت، رہنمائی اور شعلہ بیانی نے انھیں کسی دوسری جانب مہلت ہی نہ دے رکھی تھی۔ اسی دوران مولانا آل انڈیا کانگریس کے اجلاس کے صدر منتخب ہوئے اور ان کی جولانیاں اور بھڑک اٹھیں۔ سید محمد ٹونکی اور ان کے ساتھیوں کو مولانا سے بے انتہا عقیدت اور ان کے خلوص و ایثار و قربانی اور حق گوئی پر بے حد شیفتگی تھی۔ مولانا اُن کے ہیرو تھے اور ان کی تقلید ہر معاملہ میں اپنے لیے ضروری سمجھتے تھے۔

ادھر مصطفےٰ کمال نے منصب خلافت کو ختم کیا، اُدھر ترک موالات کی تحریک سرد پڑنا شروع ہوئی۔ شدھی سنگٹھن اور تبلیغ و تنظیم کی تحریکوں نے زور پکڑا اور لوگوں کی توجہ دنیا کے بدلتے ہوئے حالات پر منعطف ہوئی۔ مارکس و لینن و اشتراکیت کے نظریے منظر عام پر آئے کمیونسٹ خیالات پھیلنے شروع ہوئے اور بیدار مغزی اور روشن دماغی کی علامت صرف کمیونزم کی ترویج قرار پا گئی۔ کنور محمد اشرف انگلستان مزید تعلیم کے لیے چلے گئے۔ ٹونکی صاحب نے بی۔ ٹی کر لیا اور کچھ عرصے کے لیے رنگون بطور استاد کے چلے گئے۔ پھر اسلامیہ ہائی اسکول

پشاور میں بحیثیت استاد رہے کچھ عرصہ راولپنڈی رہے اس کے بعد ۱۹۲۶ء میں علی گڑھ آ گئے۔

ٹونکی صاحب کو مطالعہ کا شوق ہمیشہ رہا۔ جس مضمون پر توجہ ہو جاتی ۔ بے پناہ شغف پیدا ہو جاتا۔ ڈاکٹر اشرف ولایت سے صرف ڈاکٹر ہی ہو کر نہیں آئے بلکہ بڑے سرگرم کمیونسٹ ہو کر لوٹے، اُن کی صحبت اور ٹونکی صاحب کا مطالعہ رنگ لایا چنانچہ یہ بڑے کمیونسٹ ہو گئے لیکن اپنے بے تکلف دوستوں میں یہ ہمیشہ ناخلف کمیونسٹ کہلائے اس لیے کہ ان کی نماز و روزہ کبھی قضا نہ ہوا اور جو تربیت و تعلیم ابتدائی زمانے میں ہو چکی تھی تو اس کا رنگ پھیکا نہ ہوتے پایا۔

ٹونکی صاحب اچھے استاد اور اچھے منتظم تھے۔ مسلم یونیورسٹی ہائی اسکول علی گڑھ میں بحیثیت استاد اور ہیڈ ماسٹر ریٹائرمنٹ تک رہے۔ بحیثیت ہیڈ ماسٹر جب وہ اسکول کا دورہ کرتے اور کسی کلاس میں ماسٹر کو نہ پاتے تو خود پڑھانے لگتے اور اس طرح کئی کئی گھنٹے مختلف کلاسوں میں صرف کرتے۔ دسویں درجہ کو خاص طور پر انگریزی پڑھاتے لیکن جب فرصت ہوتی یا موڈ ہوتا تو اردو تاریخ بھی پڑھاتے۔ کلاس کے دروازے بند کر دیے جاتے اور ان کی تقریر شروع ہو جاتی۔ جب تھک جاتے تو بیٹھ جاتے اور کسی لڑکے سے غزل ترنم سے پڑھنے کی فرمائش کرتے۔ اتنے وہ غزل سناتا یہ ذرا دم لے لیتے۔ اس کے بعد دوسرا مضمون اسی سنجیدگی، انہماک اور دلچسپی سے شروع ہو جاتا۔

پڑھنے والے، سنجیدہ اور متین لڑکوں سے بڑے اخلاق و محبت سے پیش آتے۔ ان کی ہر کی فرمائش یا ضرورت پر اپنی بساط سے زیادہ خرچ کرتے۔ بحیثیت ہیڈ ماسٹر، ہوسٹل طلباء کے کھانے اور رہنے کی ضروریات پر ہر وقت نظر رکھتے۔ دوپہر کو گھر سے کھانا آتا تھا کسی بھی لڑکے کو دے دیتے اور اس کا ڈائننگ ہال کا کھانا خود کھاتے اور کھانے کے مقدار و قسم پر تنقیدی نظر رکھتے۔

شہر کے کام اور ضرورتوں میں اس قدر انہماک، ملازمت کے آخری وقت تک رہا کہ ملازمت کے آخری دن، اُن کو دیکھنے والا یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ کل وہ یہاں نہ آئیں گے۔ ہر شخص کی بات سننا اور اس پر ہمدردانہ غور کرنا ان کا جزوِ ایمان تھا۔

ہر وقت مسکراتے رہتے۔ بچوں اور لڑکوں کے جھرمٹ میں اس قدر شگفتہ ہوتے کہ بزرگی اور خودی کا احساس مٹ جاتا۔ سرسید اور مسلم یونیورسٹی سے اس درجہ تعلق تھا کہ طالب علم کو بغیر سیاہ شیروانی کے دیکھ کر آگ بگولہ ہو جاتے اور کہتے کہ سرسید کی قائم کردہ روایات کو مٹانے کا نہ تم کو حق ہے نہ مجھے۔

لذیذ کھانوں اور سادہ زندگی کے رسیا تھے، قومی خدمت اور حریت پر فریفتہ تھے۔ جو طالب علم کبھی چند لمحے اُن کے ساتھ گزار لیتا وہ ان گزرے ہوئے لمحات کو زندگی کا مایۂ ناز ذخیرہ سمجھتا۔ اب نہ ایسے سبق آموز اور سعید شاگرد نظر آئیں گے اور نہ ایسے شفیق، فاضل اور ہمدرد استاد۔

عمر کے آخر دور میں یہ خبر پا کر کہ مولانا محمد علی کی بجائے کسی اور کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کا بانی قرار دیا جا رہا ہے، بڑے بے چین ہوئے۔ امراض کے شدید غلبہ کے باوجود اخبارات اور مضامین کے پرانے فائل جمع کر رہے تھے، واقعات اور دلائل کی رو سے اس کی تردید مبسوط مقالہ تیار کرنے والے تھے۔ صرف ایک کتابچہ باقیؔ جامعہ بطور تمہید شائع کر پائے تھے کہ ستمبر ۱۹۷۰ء میں پیام اجل آ پہنچا۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

شہید کربلا

مؤلف: قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی
ناشر: مکتبہ علمیہ، قاضی منزل، قاضی اسٹریٹ میرٹھ، یوپی
قیمت: ۱۲ روپے

قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی کی زیر نظر کتاب ان کی دوسری کتابوں کی طرح اپنے مضامین کے لحاظ سے نہایت مستند اور معیاری ہے۔ شہادت کی تاریخ میں شہید کربلا کا اپنی نوعیت اور معنویت کے اعتبار سے ایک منفرد مقام ہے:

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنہ کام
خونِ حسین باز دہ، کوفہ و مصر و شام را

موت برحق ہے، اس سے کسے انکار ہے "کُلّ نفسٍ ذائقۃ الموت" لیکن کچھ ایسے افراد بھی ہوتے ہیں جو موت و زیست کی کش مکش سے اوپر اُٹھ جاتے ہیں، جن کی موت زندگی کا ایک نیا پیغام ہوتی ہے۔ تاریخ اسلام میں حضرت امام حسین کی شہادت کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ آج تک مسلم معاشرے میں اس کی یاد اس طرح تازہ ہے جیسے یہ کل کی بات ہو۔

کتاب کا آغاز خلیفہ راشد حضرت ابوبکرؓ کی خلافت اور مسئلہ خلافت کے ذکر سے ہوتا ہے تاکہ اس بنیادی مسئلہ کی کتاب و سنت اور تاریخی استناد سے وضاحت ہو جائے اور غلط فہمیوں کا دروازہ بند ہو جائے۔ آنحضورؐ کی وفات کے معاً بعد خلافت کا مسئلہ نہایت نازک اور اہم مسئلہ تھا۔ منافقین اور اسلام دشمن قوتوں کو اس مسئلہ کی نزاکت و اہمیت کا بخوبی احساس تھا۔ وہ چاہتے

تھے کہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مسلمانوں میں اختلاف کا بیج بو دیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی سازشوں میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ انھوں نے یہ بات عام کر دی کہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت حضرت علیؓ کو پسند نہیں ہے۔ مؤلف نے اس کا ازالہ ابن سیرین کی ایک روایت سے کیا ہے جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

"محمد بن سیرین روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ہوئی تو حضرت علیؓ اپنے گھر میں بیٹھے رہے تو حضرت ابوبکرؓ نے ان کے پاس آدمی بھیج کر پوچھا کہ آپ میرے پاس کیوں نہیں آ رہے ہیں؟ کیا آپ میری امارت کو ناپسند کرتے ہیں؟ حضرت علیؓ نے کہا کہ میں آپ کی امارت کو ناپسند نہیں کرتا لیکن میں نے قسم کھائی ہے کہ میں جب تک قرآن شریف کو جمع نہ کر لوں نماز کے سوا کسی کام کے لیے باہر نہ نکلوں گا۔"

حضرت امام نوویؒ نے حضرت علیؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس کا ترجمہ یوں ہے:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرت) ابوبکرؓ کو نماز کی امامت کے لیے آگے بڑھایا حالانکہ میں موجود تھا، غیر حاضر نہ تھا، تندرست تھا، بیمار نہ تھا، اگر آپ مجھے بڑھانا چاہتے تو ضرور بڑھاتے۔ لہٰذا ہم اپنی دنیا کے لیے بھی اس شخص پر راضی ہیں جس کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ نے ہمارے دین کے لیے رضامندی ظاہر فرمائی۔"

حضرت علیؓ کے تدبر پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

"اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ خلیفہ ہو جاتے تو خاندانی حکومت قائم کرنے اور کسریٰ و قیصر کے طریقہ کو جاری کرنے کا جو الزام بنی امیہ پر عائد کیا جاتا ہے کیا وہ خاندانِ نبوت پر عائد نہ ہوتا (صفحہ ۱۶)؟ نیز کتاب کے صفحہ ۱۲ پر بحوالہ بخاری شریف ایک روایت نقل کی ہے کہ "محمد بن حنفیہ، حضرت علیؓ کے فرزند بیان کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد (حضرت علیؓ) سے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کون شخص امت میں سب سے بہتر ہے؟ انھوں نے جواب دیا: ابوبکر! میں نے پوچھا پھر کون؟ انھوں نے جواب دیا: عمر"

عہدِ صدیقی کا جائزہ لینے کے بعد مصنف نے عہدِ فاروقی اور عہدِ عثمانؓ کا تذکرہ کیا ہے ہاشمی و اموی کشمکش کا آغاز، فتنوں کا ظہور، اور شہادتِ عثمانؓ، خلافتِ علیؓ اور جنگِ جمل و صفین،

فتنۂ خوارج اور شہادت علیؓ، حضرت حسنؓ کی خلافت، پھر اس سے علیحدگی، عہد معاویہ اور پھر بیعت یزید جیسے موضوعات پر کچھ لکھتے ہوئے عموماً جی ڈرتا ہے لیکن اس کتاب کا مولف بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے اس سخت مرحلے سے گذرا ہے جس سے شکوک و شبہات رفع ہوتے ہیں اور صحابۂ کرامؓ کا تقدس بھی قائم رہتا ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین اختلافات کو مولف نے فروعی اور اجتہادی قرار دیتے ہوئے تاریخ کا ایک اہم واقعہ قلمبند کیا ہے کہ قیصر روم نے تاریخ کے اس نازک موقع کو غنیمت جان کر جب ملکِ شام پر حملہ کا ارادہ کیا تو حضرت معاویہؓ نے اسے باخبر کیا کہ "اگر تم نے اس ارادہ سے قدم بڑھایا تو میں اپنے بھائی علی سے صلح کرلوں گا اور ان کے جھنڈے کے نیچے ایک سپاہی کی حیثیت سے سرزمینِ روم میں گھس کر تمہارے دارالسلطنت قسطنطنیہ کو پھونک ڈالوں گا" چنانچہ اسے اپنا ناپاک ارادہ ترک کرنا پڑا۔

ایک مقام پر فاضل مولف نے حضرت امام عالی مقام کی ناکامی کے متعدد اسباب گناتے ہوئے آپ کے ساتھیوں کا یہ مشورہ بحوالۂ طبری نقل کیا ہے کہ آپ مکۂ معظمہ ہی کو دعوت خلافت کا مرکز بنائیں جسے اس وجہ سے آپ نے قبول نہ کیا کہ مبادا حرم پاک دشمنانِ اسلام کی سازشوں کا مرکز بن جائے۔

ذرا تصور کیجیے! ریگستانِ کربلا کے اس جگر خراش اور دردناک منظر کا کہ پانچ ہزار یزیدی لشکر حضرت امامؓ کے ان بہتر[۲] ساتھیوں کا محاصرہ کرتا ہے جن میں آپ کا کوئی بھائی ہے تو کوئی بیٹا اور بھتیجا، گرمی کی چلچلاتی دھوپ میں پانی تک سے محروم کردیا جاتا ہے۔ سبھی حضرات امام کی آنکھوں کے سامنے دم توڑ دیتے ہیں اور بالآخر بچوں کی آہ و بکا اور عورتوں کی ماتم و فغاں کے بیچ خود انھیں بھی شہید کردیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرت امامؓ نے یہ تاریخ ساز قربانی کیوں پیش کی۔ فاضل مولف اس سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت امام کے خطبۂ بیضہ کا حوالہ دیتے ہیں کہ "اے لوگو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی ظالم بادشاہ کو دیکھتا ہے کہ وہ احکام خداوندی کی حدوں کو توڑتا ہے، اللہ تعالیٰ کی عہد شکنی کرتا ہے، رسول اللہؐ کی سنت کی مخالفت کرتا ہے، اللہ کے بندوں کے ساتھ گناہ اور ظلم کا ارتکاب کرتا ہے، پھر وہ دیکھنے والا اپنی زبان یا عمل سے اس

کو روکتا نہیں تو اللہ کو حق ہے کہ اسے قرار واقعی سزا دے۔ دیکھو ان لوگوں (حکام بنی امیہ) نے شیطان کی اطاعت اختیار کرلی ہے اور خدا کی فرماں برداری کو چھوڑ دیا ہے۔ فتنہ و فساد کو قائم اور حدود شریعت کو معطل کر دیا ہے، مالِ غنیمت کو اپنی جاگیر قرار دے دیا ہے۔ خدا کی حلال کی ہوئی چیزوں کو حرام اور حرام کی ہوئی باتوں کو حلال کر دیا ہے، مجھے (رئیس ملت ہونے کی حیثیت سے) ان کو ان حرکات سے روکنے کا سب سے زیادہ حق ہے۔"

محترم قاضی صاحب نے شہادت کے اس عظیم واقعہ کو تاریخ و حدیث کی روشنی میں ملت کے متفقہ خیالات ورجحانات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس امر کی کوشش کی ہے کہ نا قابل اعتماد اور گمراہ کن بیانات کی نقاب کشائی ہو۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے مستند علمی حوالوں پہ اعتماد کیا ہے اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضروری اور اہم مباحث کا ذکر کیا ہے۔

نواب اعظم و مثنوی اعظم نامہ

تحقیق و ترتیب: ڈاکٹر محمد افضل الدین اقبال
ناشر: خود مرتب موصوف، مکان نمبر ۵-۸۵۵-۲-۱۱ نیو ملّے پلّی، حیدرآباد۔ ۵۰۰۰۰۱
قیمت: پندرہ روپے۔ لائبریری ایڈیشن۔ ۲۰ روپے

نوابانِ ارکاٹ کے آخری چشم و چراغ نواب محمد غوث خاں بہادر (۵۵-۱۸۲۵ء) کا شمار علم پرور اور ادب نواز نوابوں میں ہوتا ہے جن کی کوششوں سے جنوبی ہند میں اردو ادب کو فروغ ملا۔ ان کی خود نوشت یادگار کتابیں صبح وطن، گلزار اعظم، سفینۃ النجات اور بہارستان اعظم ان کے ادبی وعلمی ذوق کے بہترین نمونے ہیں۔ ڈاکٹر محمد افضل الدین اقبال پروفیسر عبدالقادر سروری کی کتاب اردو کی ادبی تاریخ کے حوالہ سے رقم کرتے ہیں کہ "وہ نواب اعظم کے ستھرے مذاقِ سخن اور علم دوستی کے مدّنظر ان کے اطراف اچھے عالم اور سخن سنج اکٹھے ہو گئے تھے اور ان کی وجہ سے اردو شاعری کو جو محرک نصیب ہوا تھا اس کے باعث مدراس اور اس کے دور دراز حصّوں میں اردو شاعری کا ذوق ایسا پھیل گیا تھا کہ مختلف حصّوں سے صدہا شاعر اور نثر نگار پیدا ہوتے رہے۔"

فاضل مؤلف نواب اعظم اور ان کے عہد کی علمی، ادبی ولسانی خدمات پر تحقیقی مقالہ

لکھ کر پی، ایچ، ڈی کی ڈگری حاصل کر چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب دو ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب نواب محمد غوث خاں بہادر اعظم کی حیات اور کارناموں پر مشتمل ہے جس کا آغاز ارکاٹ کے پہلے نواب نواب ذوالفقار خاں کے ذکر سے ہوتا ہے جس نے ۱۶۹۱ء میں علاقہ کرناٹک پائین گھاٹ پر قبضہ کیا اور جسے ۱۶۹۲ء میں اورنگ زیب نے کرناٹک کا پہلا صوبہ دار مقرر کیا۔ دوسرا باب نواب اعظم کے درباری شاعر قادر حسین جوہر کی غیر مطبوعہ مثنوی اعظم نامہ پر مشتمل ہے جس سے اس عہد کی سماجی و سیاسی زندگی پر روشنی پڑتی ہے۔

مثنوی اعظم نامہ میں نواب محمد غوث خاں بہادر کے جلوس کی تقریب کا تفصیلی نقشہ پیش کیا گیا ہے جس کے چند قطعات ملاحظہ ہوں۔

اٹھارہ سال کا وہ مہ ہوا جب	بٹھائے تختِ شاہی پر اسے تب
بٹھا کر تخت پر شہ کو یکدم	تھا لفٹنٹ گورنر شاد و خرم
نوایط کا یت اور ہندو برہمن	صفاں باندھے تھے بیٹھے جملہ بن ٹھن
یہاں کے جمع ہو انگریز باہم	خوشی اور خرمی کرتے تھے ہردم

نواب اعظم نے ۱۸۴۹ء میں "مدرسۂ اعظم" قائم کیا اور اپنی جیب سے بارہ ہزار روپے سالانہ منظور کیے۔ اس کی مجلسِ نظماء میں دوسرے علماء و فضلاء کے علاوہ ڈاکٹر ایڈورڈ بالفور بھی رکن کی حیثیت سے مقرر کیے گئے۔ اس کے ایک اہم رکن نواب سالار الملک نے مدرسہ کی ترقی میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ مؤلف پروفیسر یوسف کوکن کی کتاب خانوادہ قاضی بدر الدولہ کے حوالے سے رقم طراز ہیں: "مدراس بلکہ ہندوستان بھر کے مسلمان علماء و فضلاء اور امراء میں سالار الملک بہادر پہلے شخص ہیں جنھوں نے انگریزی تعلیم کی حمایت اور سرپرستی کی۔ انھوں نے اس زمانے میں اس کی حمایت کی جب کہ سرسید احمد خاں مرحوم ابھی تک میدان میں گامزن بھی نہیں ہوئے تھے۔" قاضی بدر الدولہ مولوی عبدالوہاب مدار الامراء اور دوسرے علماء کی مخالفت کے باوجود انگریزی تعلیم کی نشر و اشاعت میں اس مدرسہ نے قابلِ تحسین خدمات انجام دیں۔ ۱۹۱۸ء میں اس مدرسہ

۱۔ لارڈ ڈالفنسٹن گورنر مدراس

کے احاطہ میں محمڈن کالج کی بنیاد پڑی جو بعد میں مسلم کالج اور پھر گورنمنٹ آرٹس کالج مدراس سے موسوم ہوا۔

نواب اعظم کی علم دوستی اور فیاضی کا ایک نمونہ دو کتب خانہ عام اہل اسلام (محمڈن پبلک لائبریری) کا قیام بھی ہے۔ ڈاکٹر ایڈورڈ بالفور نے ۱۸۵۴ء میں اپنی تقریر کے دوران کہا تھا کہ "یہ کتب خانہ پورے ہندوستان میں اپنی نظیر نہیں رکھتا"۔ اعظم الاخبار[1] کے مطابق اس کتب خانہ کے لیے "بادشاہ مصر نے دو سو چالیس پر کئی جلد عمدہ عمدہ کتابوں کے بطورِ عطیہ روانہ فرمایا' سو کتب خانے میں آپہنچے سب فقط عربی اور ترکی کتابیں ہیں جو اکثر انگریزی اور فرانسیسی سے ترجمہ کئے گئے ہیں"۔

نواب اعظم کا عہد لکھنؤ کے ناسخ و آتش اور دہلی کے غالب، ذوق اور مومن کا عہد تھا خود نواب اعظم کو فارسی اور اردو میں شعر و سخن کا ذوقِ سلیم تھا، اور ان کی سرپرستی میں باکمال شعراء اپنے فن کا مظاہرہ کر رہے تھے۔

مؤلف نے مثنوی اعظم نامہ سے پہلے اس کے شاعر قادر حسین جوہر کے حالات زندگی قلمبند کیے ہیں، اور پھر جوہر کی دوسری متعدد تصانیف و مثنویوں کا تعارف کراتے ہوئے مثنوی اعظم نامہ کا خلاصہ پیش کیا ہے اور اس کی ادبی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔

نواب اعظم و مثنوی اعظم نامہ اردو ادب کی تاریخ پر لکھی جانے والی کتابوں میں ایک گراں قدر اضافہ ہے جس کا مطالعہ اردو ادب کے ارتقائی مراحل اور اس عہد کے سیاسی و سماجی حالات سمجھنے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔

——— محمد اسحاق

۱۔ مدراس سے شائع ہونے والا معاصر اخبار

علمی و تہذیبی خبریں

کالی داس سمان، اعزاز

تہذیبی نقطۂ نظر سے فنونِ لطیفہ کی اہمیت سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ تاریخی لحاظ سے شروع سے ہی انسان کی طبیعت میں ادبِ لطیف کا ذوق موجود رہا ہے۔ حسن و جمال کی طلب اور تخلیق کے جذبات نے اس فن کو بہت آگے بڑھایا۔ اگر ہم مصوری کی نوعیت و حیثیت سے بخوبی آشنا ہوں تو دورِ حاضر کے عالمی شہرت یافتہ مصوّر جناب مقبول فدا حسین کے تخلیقی نمونوں کی پوری قدر کریں گے جنھوں نے اس فن کو ترقی دینے میں نمایاں رول ادا کیا اور جدید مصوّری کو ایک خاص معنویت بخشی۔ ان خصوصیات ہی کی وجہ سے حال ہی میں وہ راجیہ سبھا کے رکن نامزد ہوئے اور حکومتِ ہند نے ان کے فن کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے ۸۸۔۱۹۸۷ء کا قابلِ قدر اعزاز "کالی داس سمّان" عطا کیا۔ یہ اعزاز ایک لاکھ روپے اور ایک تمغہ پر مشتمل ہے۔

وزیر اعظم ہند کو حیرت انگیز گھڑی کا تحفہ

جاپان کے جادوگر اپنی تکنیکی اور تخلیقی صلاحتیں بروئے کار لاکر آئے دن قیمتی ایجادات سے دنیا کو فائدہ پہنچا رہے ہیں۔ الیکٹرونکس کی دنیا کے یہ شہسوار ایسی ایسی چیزیں تیار کر رہے ہیں جن سے وقت کی تیز رفتاری کا حتی الامکان ساتھ دیا جاسکے۔ ایسی ہی نئی ایجادوں میں ایک حیرت انگیز گھڑی کی ایجاد ہے جس کی متعدد خوبیوں نے دنیا کو چونکا دیا ہے اور جس کی خصوصیات کا اندازہ حسب ذیل خبر سے کیا جاسکتا ہے۔

اقوام متحدہ کا ایک ذیلی ادارہ جو بڑھتی ہوئی آبادی پر نگاہ رکھتا ہے جسے انفا (UNFPA)

کہتے ہیں۔ اس کی ایگزیکٹیو ڈائریکٹر ڈاکٹر (محترمہ) نفیس صادق نے یکم اکتوبر کو ایک گھڑی وزیر اعظم جمہوریۂ ہند شری راجیو گاندھی کو پیش کی۔ ایک پریس کانفرنس کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ یہ گھڑی گراف کی شکل میں دنیا میں ہر منٹ بڑھتی ہوئی آبادی کا گوشوارہ پیش کرتی رہے گی۔

انغا کے بھارت میں نائب ترجمان شری جارج ویمیلے نے وضاحت کی ہے کہ اس گھڑی میں تین کھڑکیاں ایسی بھی ہیں جو کسی خاص ملک کی آبادی کو متعین وقت میں بتائیں گی اور دنیا کی آبادی کا بھی جائزہ لیں گی جو ۱۹۸۷ء کے اختتام پر ۵ بلین پہنچ جائے گی اور صدی کے خاتمہ پر ۶ بلین نیز ۲۰۱۰ء میں ۷ بلین ہو جائے گی۔

شیر شاہ کے عہد کے سکے

۱۰ر اکتوبر ۱۹۸۷ء کے انگریزی روزنامہ اسٹیٹسمین میں پریس ٹرسٹ آف انڈیا کے حوالہ سے اطلاع ملی کہ ضلع باندہ کے چھنہرل پور قریہ کے ایک مکان سے عہد شیر شاہ کے اکہتر تانبے کے سکے برآمد ہوئے۔ ان سکوں کا وزن تقریباً ایک کلو ہے جن پر ایک طرف شیر شاہ کی تصویر اور دوسری جانب عربی کی عبارت کندہ ہے۔ ان سکوں کو شعبۂ آثار قدیمہ کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

انڈین کونسل آف ہسٹوریکل ریسرچ میں مزید اٹھارہ مورخین کی نامزدگی

پریس ٹرسٹ آف انڈیا کی اطلاع کے مطابق مزید اٹھارہ ممتاز مورخین تین سال کی مدت کے لیے آئی، سی، ایچ، آر کی مجلس شوریٰ کے رکن نامزد ہوئے ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں۔

ڈاکٹر کے، وی، رمیش۔ ڈاکٹر دیبی پرساد چٹوپادھیائے۔ ڈاکٹر ایم، جی، ایس، نرائنن۔ پروفیسر رومیلا تھاپر۔ ڈاکٹر (محترمہ) کپیلا واتسائن، ڈاکٹر جی، سی، پانڈے۔ ڈاکٹر وائی، سوبریالو۔ جناب اصغر علی انجینیر۔ پروفیسر ہرنس داس گپتا۔ پروفیسر جے، ایس، گریوال، ڈاکٹر اے، آر، ڈیسائی۔ ڈاکٹر دھرمپال۔ پروفیسر بپن چندر۔ ڈاکٹر ملٹن ایس، سنگم، پروفیسر رونیدر کمار۔ پروفیسر ضیاء الدین احمد۔ پروفیسر امالیندو اور پروفیسر پرتھا سارتھی گپتا۔

تاریخی تحقیق کی اس کونسل کا مارچ ۱۹۷۲ء میں اس لیے قیام عمل میں آیا تا کہ مورخین ایک دوسرے سے تبادلۂ خیال اور استفادہ کر سکیں۔ تاریخ کے عقلی اور معروضی نتائج کو قومی رخ اور تاریخی حقائق کی روشنی میں حکومت کو صحیح مشورہ دے سکیں۔

Regd. No. D-(S. E.)-108 Vol. 84 No. 11 November 1987

THE MONTHLY JAMIA, NEW DELHI-110025

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سالانہ قیمت
۲۴ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴	بابت ماہ دسمبر ۱۹۸۷ء	شمارہ ۱۲

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

یہ سال انڈین ہسٹری کانگریس کا گولڈن جوبلی سال ہے، نومبر کے پہلے ہفتے میں اس کا یہ تاریخی اجلاس یعنی جشنِ زرّیں اجلاس پناجی (گوا) میں ہوا جس میں ملک کے مختلف حصوں سے کوئی ۸۵۰ مندوب شریک ہوئے۔ ان میں وہ خواتین بھی شامل تھیں جنھیں تاریخ کے اساتذہ اور ریسرچ اسکالرز کی شریکِ حیات ہونے کے تعلق سے تاریخ سے دلچسپی ہے اور اس لیے کانگرس کے قاعدوں کے مطابق وہ مندوب بن سکتی ہیں۔ جیسا کہ ایسی بڑی کانگرسوں کا تجربہ ہے، مندوبین کی خاصی تعداد کانگرس کی نشستوں سے غائب رہتی ہے، خصوصاً اس کا انعقاد جب کسی ایسی جگہ ہو جہاں کے مناظر حسین اور دلفریب اور جہاں سیر و تفریح کے نقطۂ نظر سے مناسب اور خوب صورت مواقع دستیاب ہوں، چنانچہ کانگریس کے افتتاحی اجلاس میں ایسے دو ڈھائی سو مندوب شریک نہیں تھے جنھیں اس اہم اجلاس سے زیادہ گوا کے خوبصورت مناظر سے دلچسپی تھی۔ اسی طرح کانگرس کی کاروباری نشستوں میں بھی مندوبین کی خاصی تعداد موجود نہیں ہوتی تھی۔

خیر، یہ تو ایسے بڑے اجتماعات کی ایک خاص بات ہے، لیکن اس سے زیادہ خاص اور اہم بات یہ ہے کہ ان میں دانشوروں کا وہ طبقہ جسے علمی و قومی مسائل سے گہری دلچسپی ہوتی ہے، سنجیدگی سے مقالوں کی خواندگی اور اجتماعی غور و فکر اور بحث و مباحثے میں حصہ لیتا ہے، اور ملک کے علمی و تحقیقی و تعلیمی اداروں، حکومت کی متعلقہ ایجنسیوں اور پبلک لائف سے متعلق حساس اور سوچنے والے افراد کے فکر و عمل کے لیے ایک اہم اور بنیادی بیان جاری کرتا ہے، اور انڈین ہسٹری کانگرس کی تو یہ خصوصیت رہی ہے، کیوں کہ تاریخ ماضی کی داستان ہے اور ہر تہذیبی گروپ اور ہر باشعور انسان کے ساز حیات

کو یہ مضراب چھیڑتا رہتا ہے۔

اور انسانی نفسیات کی اس خصوصیت سے ہر سماج میں تفریقی سیاست نے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ انڈین ہسٹری کانگرس میں شریک ہونے اور مختلف سیاسی خیالات رکھنے والے ممتاز مورخوں نے اظہار خیال کرتے ہوئے اس افسوس ناک صورتِ حال کی طرف توجہ دلائی کہ ملک میں آج بھی ایسے تعلیمی اداروں کی تعداد بہت بڑی ہے جہاں تاریخ کے درس میں فرقہ واریت اور تفریقی جارحیت کا رنگ شامل ہوتا ہے، یعنی عہد محکومی کا ڈوگ اس خاص علمی و تعلیمی معاملہ میں آزادی کے دور میں بھی اسی زور شور سے بچوں اور نوجوانوں کے ذہنوں کو مسموم کر رہا ہے۔ اگرچہ این سی ای آر ٹی نے تاریخ کی معیاری نصابی کتابیں شائع کی ہیں، کئی ریاستوں کے تعلیمی بورڈوں نے پرانی کتابوں کو ہی نصاب میں شامل کر رکھا ہے جن میں سیاسی مصلحتوں کی وجہ سے تاریخ کو مسخ کر دیا گیا ہے۔ ہسٹری کانگرس جو ملک کے مورخوں کی سب سے اہم اور اعلا جماعت ہے عرصہ سے کھلے تعصب، تنگ نظری اور جانب داری سے لکھی گئی تاریخ کی کتابوں کے خلاف پُر شور احتجاج کر رہی ہے لیکن بیشتر ریاستی حکومتوں نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے، یہاں تک کہ سنٹرل بورڈ کے ماتحت اداروں میں بھی جن کے لیے مرکزی حکومت کی ہدایت کے مطابق این سی ای آر ٹی کی کتابوں کا نصاب میں شامل کرنا لازمی ہے، ریاستی حکومتوں کی ایک بڑی تعداد کا رویہ ضد اور ہٹ دھرمی کا ہے، اور چونکہ تعلیم کا معاملہ ریاستی معاملہ ہے، اس لیے مرکزی حکومت اس سلسلے میں صرف ہدایات جاری کر سکتی ہے، ان ریاستوں کے علی الرغم کوئی موثر اقدام نہیں کر سکتی۔

مذکورہ مورخوں نے اس خیال کا اظہار بھی کیا ہے کہ اس پر حیرت نہ ہونی چاہیے کہ سنٹرل بورڈ کے متعینہ نصاب کے طلباء کا نقطۂ نظر مقابلتہً زیادہ متوازن اور سیکولر ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے تاریخ کی جو کتابیں پڑھی ہیں ان کا معیار ریاستی بورڈ کی منظور کردہ کتابوں کے مقابلہ میں ہر لحاظ سے بہتر اور برتر ہے۔ پروفیسر عرفان حبیب (چیرمین، انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ) نے کہا کہ تعلیم کی مختلف منزلوں میں تاریخ کی تدریس کو زیادہ سائنٹفک بنانے کے لیے ضروری ہے کہ

نصاب میں تبدیلی کی جائے، اور ضرورت ہے کہ نئی کتابوں میں ملک کے مشترک تہذیبی سرمایے اور سماجی و معاشی پہلوؤں کو زیادہ ابھارا جائے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ بات دلچسپ ہے کہ بعض مقامات پر خود ناشرین نصاب میں تبدیلی کے حق میں نہیں ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ تبدیلی کے نتیجہ میں انھیں ان کتابوں کو جو وہ برسوں سے پڑھا رہے ہیں، چھوڑنا اور نئی کتابوں کو پڑھنا ہوگا۔ اس کے علاوہ پرانے نصاب کو باقی رکھنے میں جہاں علاقائی و مقامی سیاست کا دباؤ ہوتا ہے، وہیں درسی کتابوں کے پرائیوٹ ناشرین کا مفاد بھی اس سے وابستہ ہے کہ مرکزی حکومت کی ایجنسیوں کی تیار اور طبع کی ہوئی کتابوں کو درس میں شامل کر لینے کے بعد ان کے کاروبار کو نقصان پہنچے گا۔

ملک کی احیائی تحریکیں جو ماضی کی مسخ شدہ تصویر سے توانائی حاصل کرتی ہیں، اس کے حق میں ہیں کہ عہد محکومی میں برطانوی سامراج کو "اختلافات کو بڑھاوا دو اور حکومت کرو" کی پالیسی کے تحت لکھی اور لکھوائی گئی تاریخ کی کتابوں کو زندہ رکھا جائے۔ انڈین ہسٹری کانگرس کے سکریٹری پروفیسر ڈی۔ این۔ جھا نے دوردرشن اور ابلاغ و ترسیل کے دوسرے ذریعوں کی جن پر حکومت کا کنٹرول ہے "تنقید کی اور کہا کہ ان کے ذریعے تاریخ کو بگاڑ کر غلط انداز میں پیش کیا جا رہا ہے"، رجحان یہ ہے کہ تاریخ اور اساطیر کو ملا دیا جائے اور یہ رجحان بہت خطرناک ہے۔ انھوں نے کہا کہ ٹیلی ویژن پر کئی ایسے سیریل دکھائے جاتے ہیں جو، ان کے خیال میں، ملک کی سیکولر آئیڈیولوجی کے نہ صرف یہ کہ منافی ہیں بلکہ ان سے مختلف صورتوں میں احیائیت اور اساسیت کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ یو۔ این۔ آئی کے بموجب انھوں نے اس سلسلے میں "رامائن" اور "بہادر شاہ ظفر" کا ذکر کیا اور کہا کہ ان سے سیکولرزم کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ صاف ذہن مورخوں کی یہ بات کہ تاریخ نگاری کو فرقہ واری اور علاقائی تعصب سے الگ رہ کر قومی اتحاد اور یک جہتی کے رجحان کو تقویت دینی چاہیے۔ نہایت اہم ہے لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ صورت یہ ہے کہ آج قومی اتحاد کو ہندو قومیت کے مرادف سمجھانے کی کوشش کی جا رہی ہے اور ہندوؤں کی فرقہ پرور جماعتیں قومیت کے صحیح اور جمہوری تصور کو خیرباد

کہہ کر غیر جمہوری مقاصد اور لائحہ عمل کو ترجیح دینے لگی ہیں۔ پھر سائنٹفک تاریخ نگاری کو قومی تعصبات سے بالاتر ہو کر ایک عالمی تہذیبی نقطۂ نظر کا حامل ہونا چاہیے مثلاً یہ نقطۂ نظر کہ آج کی دنیا میں تہذیب کی جو ترقی "دنسزل ہے" یا یوں کہیے کہ آج کی عالمی تہذیب میں جو کچھ ہے اس میں تمام پچھلی قوموں اور تہذیبوں کی کمائی شامل ہے، کسی کی کم کسی کی زیادہ، زمانے کے سیلِ رواں میں جبری لزوم کوئی الٰہی کلیہ نہیں ہے بلکہ الٰہی کلیہ یہ ہے کہ اس میں عمل کے بے شمار امکانات ہیں اور انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ تاریخ کے عمل میں اپنی ذہنی و اخلاقی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے اور انھیں تہذیبی و تمدنی اعتبار سے نتیجہ خیز بنانے میں شعوری طور پر شریک رہے۔

اور جہاں تک "ہندوستانیت" کے (تہذیبی) ارتقاء کی تاریخ کا تعلق ہے، تو، مثلاً، ایسا نہیں ہے کہ عہد وسطی کا "ہندوستان ایک بحر طوفان خیز تھا جس میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے دھارے ایک دوسرے سے الجھتے اور ٹکراتے رہتے تھے"؛ لیکن آج بھی مورخوں میں ایسے ہندو اور مسلمان مورخ موجود ہیں جو قرونِ وسطیٰ میں ہندوستان میں اسلام کی آمد اور قیام کو دو تہذیبوں کا تصادم تصور کرتے ہیں اور اپنی اس غلط اندیشی کو دہراتے رہتے ہیں کہ اس برصغیر میں ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب ہمیشہ ایک دوسرے سے نبرد آزما رہیں، ان میں ہمیشہ "فصل" ہی رہا، کبھی اور کہیں بھی "وصل" کی نوبت نہیں آئی، وہ ہمیشہ ٹکر ہوتی رہی اور آئندہ بھی ہوتی رہے گی جب تک ایک تہذیب دوسری تہذیب میں جذب نہ ہو جائے۔" کیسی غلط بات ہے یہ! حقیقت یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ عہد وسطی میں "ہندو مسلم تہذیبوں کے اپنے اپنے دائرے تھے لیکن ان میں ایک مشترکہ قطعہ بھی تھا جو اس عہد میں قومی تہذیب کی حیثیت رکھتا تھا" اور اس حقیقت کا ثبوت عہد وسطی کی ہندوستانی زندگی کے مختلف تہذیبی شعبوں میں پھیلے ہوئے ہیں جنھیں تاریخ نے اپنے اوراق میں محفوظ کر لیا ہے۔ ضرورت ہے کہ ان تاریخی شواہد کی روشنی میں، بغیر کسی بے جا تاویل کے، اس تاریخی حقیقت کو کہ ہندوستان میں ہندو مسلم تہذیبوں کا ملنا "تصادم نہیں بلکہ امتزاج، سنگھرش نہیں بلکہ سنگم تھا" تاریخ کی کتابوں، خاص طور پر درسی کتابوں کے ذریعے بیان کیا جائے اور عوام میں پھیلایا جائے۔ یہ انصاف بھی ہے اور قومی ضرورت بھی۔

شیخ الجامعہ کی تقریر

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے یوم تاسیس کے موقع پر

ذیل میں شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف کی وہ تقریر شائع کی جا رہی ہے جو انھوں نے امسال ۲۹ اکتوبر ۱۹۸۷ء کو جامعہ کا پرچم لہرانے کے بعد یوم تاسیس کے خاص جلسے میں کی تھی۔ ادارہ

جناب امیر جامعہ، بزرگو، عزیزو اور ساتھیو!

ہر سال کی طرح امسال بھی ہم اپنی دانش گاہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاسیس کا وہ تاریخی دن منانے کے لیے یہاں جمع ہوئے ہیں جب ۱۹۲۰ء میں قوم کے رہنماؤں کی درخواست پر ایک عالم باعمل نے علی گڑھ میں اس کا افتتاح کیا تھا اور اسے بغداد اور قرطبہ کے دارالعلوموں کے ہم پلہ ہونے کا خواب دیکھا تھا، اور "ان نونہالانِ وطن کی ہمت بلند پر آفریں اور شاباش" کہا تھا جنھوں نے حکومت کی امداد اور اس کے اثر سے بالکل علاحدہ رہ کر ایسی درس گاہ کے قیام کو عملی جامہ پہنایا جس کا نظامِ عمل مذہب کی صالح اقدار اور قومی محسوسات پر مبنی تھا، اور جنھوں نے اس نیک مقصد کے لیے بڑی بڑی قربانیاں دیں اور اس کو حاصل کرنے کے لیے نہایت مضبوطی اور استقلال کے ساتھ جمے رہے۔

۱۹۲۰ء سے چل کر جامعہ کا کارواں مختلف منزلوں سے گزرتا ہوا آج اس مرحلے پر پہنچ گیا ہے جہاں علمی طور پر جامعہ ملک کی دوسری یونیورسٹیوں کے مقابلے میں کسی طرح کم نہیں سمجھی جا سکتی ہے۔ تاہم اب بھی ایک 'فقہی' فرق ضرور ہے، اور وہ یہ کہ کسی یونیورسٹی کا قیام، حکومت کی جانب سے ہوتا ہے جب کہ جامعہ کا قیام قوم وملت کے رہنماؤں کے ہاتھوں عمل میں آیا اور ایک ایسی تحریک کے نتیجہ میں آیا جس کا مقصد ملک سے برطانوی تسلط کو ختم کرنا تھا۔

اس طرح جامعہ کا قیام جہاں ایک طرف مسلمانوں کی حریت پسندی کا صریح اعلان تھا وہیں دوسری طرف اس حقیقت کا بھی بین ثبوت تھا کہ ہندوستان کے مسلمان آزادی کے حصول اور ملک وملت کی بقا کے لیے تعلیم وترقی کو لازمی قرار دیتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ملک کی آزادی کا حصول، اس کی بقا اور بہبود اور ان مقاصد کی خاطر تعلیم کا استعمال جامعہ کا بنیادی نصب العین تھا اور میری نظر میں یہ تینوں چیزیں آج بھی اتنی ہی اہم ہیں جتنی ۱۹۲۰ء میں جامعہ کے قیام کے وقت اہم تھیں۔

اگرچہ یہ واضح حقیقت ہے کہ انگریزی حکومت کا تسلط ختم ہوگیا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ملک کی آزادی کوئی ایسی شئے نہیں جس کا حصول محض بیرونی حکومت کو ملک بدر کردینے سے عمل میں آجائے۔ دراصل ملک کی برتری کے لیے ضروری ہے کہ اس کی سالمیت قائم رہے اور ایک جمہوری اور آئینی نظام کا تحفظ ہو، اور یہ ایسا کام ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اس طرح ملت کی بقا اور بہبود بھی ایک مسلسل اور مستقل کام ہے۔ ہندوستان مختلف مذہبوں اور زبانوں کا گہوارہ ہے مختلف علاقوں میں مختلف ثقافتوں سے وابستہ لوگ بستے ہیں، ایسی صورت میں لازم ہے کہ ملت اسلامیہ مختلف مذاہب، زبانوں اور تمدنوں کے لوگوں سے مل کر اپنی فلاح وبہبود اور ترقی کے راستے تلاش کرے۔ درحقیقت جامعہ کے بانیوں کی نگاہ میں ملک بھی اتنا ہی اہم تھا جتنی ملت۔ انھوں نے دونوں کی اہمیت کو محسوس کیا اور ملک کی آزادی اور ملت کی فلاح دونوں ہی کو ایک دوسرے کے لیے ناگزیر قرار دیا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بانیوں میں مہاتما گاندھی جیسے بابائے قوم، مولانا محمد علی جیسے مجاہد ملت حکیم اجمل خاں جیسے مسیح الملک اور ڈاکٹر انصاری جیسے نبض شناس تھے تو اس کے معماروں میں ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب صاحب جیسی نامور صاحب ایثار شخصیتوں کا شمار ہوتا ہے۔ دراصل جامعہ ان ہی بزرگوں کی حیات اور ان کے عظیم الشان کارناموں کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔

عزیزان گرامی! ان بڑی شخصیتوں سے سبق حاصل کیجیے، جن کے حوصلے بلند تھے، ارادے مستحکم تھے، ملک وملت کی خاطر جن کا ایثار ضرب المثل تھا اور جنھوں نے جنگ آزادی کے دوران ملک وملت کی فلاح وترقی کے لیے تعلیم کو بنیادی اہمیت دی۔ ان کے نظریات اور کارنامے ہمارے لیے محض فخر کا سبب ہی نہیں مشعل راہ بھی ہیں۔ جامعہ کا یہ تعمیری کردار ملک وملت دونوں ہی کے لیے

راہِ حق اور راہ نجات ہے اور جو لوگ اس سے وابستہ ہیں، چاہیے وہ منتظم ہوں یا معلم یا کارکن، سبھی کو اس راہ پر گامزن ہونے کی کوشش کرنی چاہیے۔

یہاں اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری ہے کہ جدید حالات میں جامعہ نے بدلتے ہوئے وقت کے ساتھ کروٹ لی ہے اور جدید حالات میں اس نے خود کو ڈھالنا سیکھا ہے۔ آج جامعہ میں تعلیمی شعبوں کی توسیع کی کئی خصوصیات ہیں۔ ایک تو یہ کہ نئے نئے مضامین کا اضافہ ہو رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہاں ایسے پروگرام بھی چلائے جا رہے ہیں جن کا مقصد محض ڈگریوں کی تقسیم ہی نہیں بلکہ ان لوگوں تک تعلیم و ترقی کی نعمت کو پہنچانا ہے جو روایتی تعلیم سے محروم رہے ہیں۔ ان پروگراموں کے تحت ناخواندہ لوگوں کو نہ صرف پڑھایا جاتا ہے بلکہ انھیں ایسی تربیت بھی دی جاتی ہے جس سے وہ اپنی زندگی سنوار سکیں۔ اس کے علاوہ اقلیتی فرقوں اور پس ماندہ طبقوں کی تعلیم و ترقی کے لیے حکومت کی جانب سے جو پروگرام منظور ہوئے ہیں ان کے نفاذ میں بھی جامعہ کا ایک اہم رول ہے۔ ان میں بیشتر کی شروعات حال ہی میں ہوئی ہے اس لیے ان کے نتائج برآمد ہونے میں وقت درکار ہے۔

تاہم اب بھی ہم نہ تو اپنی ترقی سے مطمئن ہیں اور نہ ہی توسیع سے۔ دراصل ہمیں اپنے تعلیمی معیار کو اعلیٰ بنانے کی کوشش کرنی ہے تاکہ ہمارے یہاں کے فارغ طلبہ علمی و عملی زندگی میں کامیابی اور سرخروئی سے ہم کنار ہوں۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر جہاں اچھے طلباء کی ضرورت ہے وہیں بہتر معلّم بھی مطلوب ہیں۔ اس کے علاوہ کام کرنے کے لیے حوصلہ اور خلوص کی ضرورت ہے، عمارتوں کی ضرورت ہے اور دیگر وسائل کی بھی اور بحمداللہ بڑھتی ہوئی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے عمارتیں بھی زیرِ تعمیر ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ زندگی کی ضرورتیں ہمیشہ وسائل سے زیادہ ہوتی ہیں جو مسائل پیدا کرتی ہیں۔ ان کی مثال یہ ہے کہ داخلوں کے مطالبات میں ہر سال اضافہ ہو رہا ہے۔ ابتدائی سے لے کر اعلیٰ درجوں تک داخلہ کے لیے درخواستوں کی تعداد ناقابل یقین حد تک بڑھ گئی ہے۔ ٹیچرس ٹریننگ اور انجینئرنگ کے لیے داخلوں میں شرائط اور احتیاط کے باوجود ہر امیدوار داخلہ کا خواہاں ہے۔ داخلہ کے لیے ان بڑھتی ہوئی ضرورتوں کے پیشِ نظر ضروری اقدامات کیے جا رہے ہیں؛ تاہم ضرورتیں بھی بڑھتی ہوئی آبادی کے ساتھ بڑھ رہی ہیں۔ جامعہ اپنی بساط سے زیادہ طلبہ کو داخلہ دے رہی ہے اور معیار کو بھی اعلیٰ بنانا چاہتی ہے۔ نئی نئی الجھنیں درپیش ہیں لیکن ہم دل و جان سے کوشاں

ہیں کہ جامعہ میں تعلیمی پروگرام کی توسیع ہو، لوگوں کی تعلیمی ضروریات کی حتی الامکان تکمیل ہو اور معیار تعلیم میں پستی نہ آئے۔

اگرچہ آج کے دور میں بے لوث جذبۂ خدمت کا فقدان ہے بلکہ رفتہ رفتہ یہ جذبہ معدوم ہوتا جا رہا ہے تاہم جامعہ کی روایات اور اس کے عظیم میراث کا تقاضا ہے کہ اس راہ کی دشواریوں کے باوجود ہم اپنی ذمہ داریوں سے واقف ہوں اور انھیں انجام دینے میں کسی قسم کی کوتاہی یا غفلت نہ برتیں۔ اقبال نے کہا ہے:

آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے انداز گلستاں پیدا

خواتین و حضرات! جنگ آزادی کی منزل کا ایک محدود نشانہ تھا۔ انگریزوں کو ملک سے باہر نکال کر وطن میں اپنی قومی حکومت کا قیام اس کا مقصد تھا لیکن اس مقصد کا حصول بے پناہ دشواریوں کے باوجود آسان تھا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ حکومت کی کشتی کو خوش اسلوبی سے کھینا اور اسے ملک کی ترقی اور خوش حالی کے لیے استعمال کرنا، بیرونی حکمرانوں سے ملک خالی کرا لینے سے زیادہ دشوار کام ہے۔ اب ملک آزاد ہے، اپنی ہی حکومت ہے، اپنا ہی اقتدار ہے، اس لیے معاشرہ کے مسائل کے حل کی ذمہ داری بھی اپنی ہی ہو جاتی ہے۔ اگرچہ زور و جبر سے کچھ کام لیا جا سکتا ہے لیکن جمہوری طریقوں سے قومی تعمیر ایک معنی رکھتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب قوم کا ہر فرد اپنے ملک، اپنی ملت اور اپنے ادارہ کی بہبود اور فلاح کا خیال رکھے۔ دراصل ہم اپنی تنگ نظری کے طفیل خود غرضی کے سمندر میں اس قدر غرق ہو چکے ہیں کہ نہ تو ہمیں ملک کی پرواہ ہے، نہ ملت کی فکر ہے اور نہ ہی ادارہ کی بقا کا خیال۔ تاہم یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے مایوسی ہو یا ناامیدی امید پر چھا جائے کیوں کہ ہر زمانہ اور ہر دور میں لوگوں کی اکثریت اپنی نجی زندگی اور اس کی چھوٹی چھوٹی ضرورتوں کی تکمیل میں مصروف رہی ہے۔ لیکن یہ بھی ایک لازمی امر ہے کہ کچھ لوگوں کو بے لوث خدمت کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اگرچہ ایسی بے لوث خدمت کا صلہ بیشتر اس دنیا میں نہیں ملتا تاہم دنیا کا کارخانہ ایسے ہی لوگوں کے فیضان سے چل رہا ہے۔

تاسیس کے جلسے میں اسکول کے طلبہ کی اکثریت ہوتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ابتدائی اور ثانوی مدرسے اعلیٰ تعلیم کی اساس ہیں۔ تاریخی اعتبار سے ۲۹ر اکتوبر ہماری تاسیس کا دن ہے مگر عملی اعتبار سے ہمارے مدرسے ہی ہماری اساس ہیں۔ یہاں ابتدائی تعلیم کا آغاز ہوتا ہے۔ تعلیم کے ساتھ ساتھ کردار اور اخلاق کی بنیادیں رکھی جاتی ہیں، اخلاص کا درس دیا جاتا ہے، ہلبیت کو نکھارا جاتا ہے، اس لیے اگر ہم نے اپنی کوششوں سے اسکولوں کو ٹھیک کر لیا تو اعلیٰ تعلیم کا کام بڑی حد تک خود بخود ٹھیک ہو جائے گا۔ جامعہ کے بیشتر لوگ اعلیٰ تعلیم و تحقیق سے منسلک ہیں اس لیے کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم اپنے مدرسوں کی جانب سے غافل ہو جائیں۔ دراصل ہمیں اس خطرہ سے خبردار اور ہوشیار رہنا چاہیے اور اسکول کو بلند سے بلند تر اور بہتر سے بہتر بنانے کے لیے یونیورسٹی کے اساتذہ اور دیگر غیر رسمی شعبوں اور مرکزوں سے استفادہ کرنا چاہیے۔

تعمیری کام ایک دشوار کام ہے، اس کے لیے صبر کے ساتھ حوصلہ کا بلند اور قلب کا وسیع ہونا ضروری ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ ہم اپنی بے سروسامانی اور بدنظمی سے نہ گھبرائیں، اپنے کاموں میں نظم و ضبط قائم کرنے کی کوشش کریں، اصلاح کو پیشِ نظر رکھیں اور معیار کو مطمحِ نظر بنائیں۔ جامعہ ہم سب کی ہے۔ یہ کسی کی ذاتی میراث نہیں ہے، ہمیں بے سروسامانی یا بے ترتیبی کو کام نہ کرنے کی دلیل نہیں بنانا ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم امید اور امنگ کے ساتھ کام کریں، محض ملازمت کو مقصدِ حیات قرار نہ دیں۔ جامعہ کی خدمت محض ملازمت سے مختلف ہے۔ ہم بے لوث جذبہ کے ساتھ اس تاریخی ادارہ کی خدمت کریں اور اس سے محبت کرنا سیکھیں۔ جامعہ کی عزت اور شہرت ہمارے اپنے ہاتھوں میں ہے۔ اس کی تعمیر کی سعادت اور تخریب کی ذمہ داری یہ دونوں ہم ہی سے متعلق ہے۔ شاعرِ مشرق کا پیام ہے:

یہی آئینِ قدرت ہے، یہی اسلوبِ فطرت ہے — جو ہے راہِ عمل میں گامزن محبوبِ فطرت ہے
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے — کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

خواتین و حضرات! مجھ کو جو کہنا تھا وہ میں نے کہہ دیا۔ باقی جگرؔ کے الفاظ میں:

ان کا جو فرض ہے وہ اہلِ سیاست جانیں
میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہونچے

شاہ محمد عثمانی

ذاکر صاحب ۔ یادوں کے نقوش

ذاکر صاحب ان بزرگ ہستیوں میں تھے جن سے میں متاثر ہوا اور جن کے چراغ سے میں نے اپنا چراغ جلایا۔ میں نے ان کو پہلی بار ۱۹۲۵ء میں دیکھا تھا جب کہ والد مرحوم مجھ کو اور میرے منجھلے بھائی جناب الیسع عرف عبدالرحمٰن عثمانی مرحوم کو جامعہ ملّیہ میں داخل کرنے کی غرض سے قرول باغ لے گئے تھے۔ اساتذہ کے جھرمٹ میں سب سے زیادہ خوب صورت اور پرکشش آدمی، چہرہ پر گھنی سیاہ داڑھی، میں نے دریافت کیا کہ یہ کون ہیں؟ والد مرحوم نے مجھ کو بتایا کہ یہی ڈاکٹر ذاکر حسین خاں ہیں۔ جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے شیخ (پرنسپل)، جرمنی میں تعلیم پائی ہے۔ ان کی تعریف میں یہ آخری جملہ سن کر میرے دل میں ان کی بہت عزت پیدا ہو گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمارے خاندان میں لندن اور امریکہ کے پڑھے ہوئے بہت لوگ تھے لیکن سب یورپ والوں کی وضع قطع میں رہتے تھے، داڑھیاں کسی کے نہ تھیں، سب سوٹ میں، لیکن ذاکر حسین صاحب یورپ میں اعلیٰ تعلیم پانے کے باوجود پوری داڑھی کے ساتھ تھے، کھادی کا کرتا، پائجامہ اور شیروانی پہنے اور سر پر گاندھی کیپ لگائے جسے جامعہ والے اجمل کیپ کہا کرتے تھے۔

جامعہ میں داخلہ سے کئی ماہ پہلے میں دہلی آچکا تھا اور اپنے برادر نسبتی عبدالصمد صاحب مرحوم کے ساتھ کوچہ پنڈت میں مقیم تھا، جمعہ کی نماز پڑھنے جامع مسجد جاتا تو وہاں مولانا

شاہ محمد عثمانی۔ مقیم مکہ معظمہ

محمد علی مرحوم کی تقریریں سنتا۔ جامعہ میں داخلہ ہوا تو مجھے اس کا افسوس تھا کہ اب مولانا محمد علی مرحوم کی تقریریں نہیں سن سکتا۔ لیکن یہ افسوس جلد ہی ختم ہو گیا کیوں کہ مولانا محمد علی مرحوم جامعہ ملیہ میں بھی ہفتہ میں ایک بار اونچے درجے کے طلبہ کے سامنے تقریر کیا کرتے تھے۔ میں نیچے درجہ کا طالب علم تھا لیکن خود اپنے شوق سے اس اجتماع میں شریک ہو جاتا تھا۔ طالب علموں میں معین الدین حارث اور باقی خاں مجھے یاد ہیں جو مولانا کی تقریروں سے کافی دلچسپی لیتے تھے، معین الدین حارث تو بہت سوالات کرتے تھے، میرے لیے اس وقت مولانا کی پوری تقریر قابلِ فہم نہیں ہوتی تھی لیکن مجھے خوشی ہوئی کہ جامعہ میں مجھ کو ایسی شخصیت مل گئی جس کی پوری تقریر میں سمجھ سکتا تھا اور وہ شخصیت ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تھی۔ میں نے جامعہ میں ذاکر صاحب کی بہت سی تقریریں سنیں۔ بھوپال کی نواب سلطان جہاں بیگم آئیں تو ان کے شایانِ شان استقبال کیا گیا۔ اس موقع پر حکیم اجمل خاں کے علاوہ جو امیر جامعہ (چانسلر) تھے۔ ذاکر صاحب نے بھی تقریر کی۔ معلوم ہوتا تھا کہ زبان سے پھول جھڑ رہے ہیں۔ خاص بات یہ تھی کہ کمسنی کے باوجود پوری تقریر میرے لیے قابلِ فہم تھی اور جب میرے بڑے بھائی شاہ عیسی صاحب عثمانی نے مجھ سے پوچھا کہ تم کیا سمجھے تو میں نے پوری تقریر اپنے الفاظ میں دہرا دی۔ وہ بہت خوش ہوئے۔ اس وقت تک میرے بڑے بھائی شاہ عیسٰی صاحب مدرسہ امینیہ چھوڑ کر جامعہ آ چکے تھے اور درجۂ خاص میں داخل ہوئے تھے۔

ایک بار طلبہ میں سے کسی لڑکے نے چوری کی۔ ذاکر صاحب نے اس کی تربیت کا اچھوتا اور مؤثر طریقہ اختیار کیا۔ انھوں نے تمام طلبہ اور اساتذہ کو جمع کیا اور ان کے سامنے بڑی درد انگیز اور مؤثر تقریر کی اور یہ کہا کہ مجھ کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس بچہ نے چوری نہیں کی، میں نے چوری کی ہے، میں اس قابل نہیں ہو سکا کہ اس بچے کو اس برائی سے باز رکھ سکوں۔ اس کے والدین نے بڑی توقعات کے ساتھ اس کو جامعہ میں داخل کیا ہو گا اور سوچا ہو گا کہ ان کا لڑکا مثالی لڑکا ثابت ہو گا لیکن ہم ان کی توقعات کو پورا نہیں کر سکے، اب ہم ان کو مُنہ دکھانے کے لائق نہیں رہے۔ آپ سب ہمارے لیے دعا کیجئے کہ ہم نے جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس کو پورا بھی کر سکیں۔ اس موقع پر ذاکر صاحب کی آنکھوں میں آنسو بھر

ہوئے تھے۔ ہم سب بھی رونے لگے اس کے بعد اس بچے کی طرف مخاطب ہوکر بولے کہ وہ آپ کے استاد آپ کو سزا دیں گے لیکن یہ سزا وہ نہ ہوگی جو ایک دشمن کو دی جاتی ہے بلکہ سزا کا مقصد صرف آپ کو ٹھیک راستہ پر چلانا اور برائی سے روکنا ہے اور سزا وہ شخص دے گا جس کی اس کے سوا کوئی آرزو نہیں کہ آپ نیک سیرت اور نیک نام بنیں اور آپ کا شمار دنیا کے اچھے اور بڑے لوگوں میں ہو۔ امید ہے کہ آپ اس سزا کو اپنی اصلاح کا ذریعہ بنائیں گے۔" اس کے بعد اس کے ہاتھ پر دو بید لگائے گئے اور جلسہ ختم ہوا اور ہر شخص اس تقریر سے متاثر تھا۔

حادثہ جلیان والا باغ کی یاد جامعہ میں سب سے زیادہ دھوم دھام سے منائی جاتی تھی۔ اس پروگرام میں ذاکر صاحب نے ایک مفید اور قابلِ ذکر چیز پابندی کے ساتھ شروع کی، اور وہ یہ کہ اس دن تمام مہتروں، دھوبیوں، جاروب کشوں، باورچیوں اور اس طرح کے نوکر پیشہ لوگوں کو چھٹی دے دی جاتی۔ لڑکے اور اساتذہ مل کر جھاڑو دیتے، پاخانہ صاف کرتے، کھانا پکاتے پھر مہتروں، دھوبیوں، باورچیوں اور دوسرے ملازمین کے ساتھ مل کر کھانا کھاتے اور اس طرح انسانی مساوات کی روح اساتذہ اور طلبہ میں پھونک دیتے اور اونچ نیچ کے تصورات کو مٹاتے جو عملی مشق اور تربیت کے بغیر آسانی کے ساتھ مٹ نہیں پاتے ہیں۔ ایک بار ایسا ہوا کہ جلیان والا باغ کا دن منایا جارہا تھا۔ دیوداس گاندھی جو مہاتما گاندھی کے لڑکے تھے اور جامعہ میں مقیم تھے اس ہوسٹل میں آئے جہاں میں رہتا تھا، وہ پاخانہ صاف کررہے تھے اور میں پانی دے رہا تھا اور ساتھ ہی اس بات کی کوشش کررہا تھا کہ ان کا بدن مجھ سے مس نہیں ہونے پائے، اس لیے کہ تحت الشعور میں اس وقت تک یہ غلط خیال راسخ تھا کہ یہ کام "شرفاء" کو زیب نہیں دیتا ہے۔ دیوداس گاندھی یہ دیکھ رہے تھے اور خاموش تھے، جب وہ صفائی کرچکے اور ہاتھ اچھی طرح دھو چکے تو انھوں نے ہنستے ہوئے کہا "کہ اس لڑکے کو پکڑو" میں اس خیال سے کہ واقعی وہ چھو نہ دیں پیچھے کو بھاگا لیکن انھوں نے دوڑ کر پکڑ لیا اور مجھ کو ذاکر صاحب کے سامنے پیش کیا۔ اور کہا کہ میں نے ہاتھ سے چھوکر اس لڑکے کو مہتر بنا دیا۔ ذاکر صاحب ہنسے اور پھر مجھے سمجھایا کہ "دیکھو جو لوگ صاف ستھرے رہتے ہیں ان کی عزت کی جاتی ہے اور جو لوگ گندے رہتے ہیں ان سے لوگ نفرت کرتے ہیں۔ اس لیے جو نہ صرف

اپنا بلکہ دوسروں کا بھی گھر صاف کردیں وہ زیادہ عزت کے مستحق ہیں اور مہتر جو ہمارے گھروں کو صاف کرتے ہیں ہماری عزت کے مستحق ہیں۔"

ذاکر صاحب صرف اوپر کے درجوں میں کلاس نہیں لیتے تھے بلکہ بچوں کے درجے میں بھی آتے تھے اور پڑھاتے تھے۔ چنانچہ ہمارے درجہ میں بھی انھوں نے انگریزی پڑھائی اور صحیح تلفظ کی مشق کرائی۔ وہ مختلف درجوں میں طلبہ کی استعداد اور عمر کے لحاظ سے تربیتی تقریر کرتے اور ہمارے درجہ میں بھی کئی بار انھوں نے تقریر کی اور مفید مشورے دیے۔

ذاکر صاحب کو تربیت کا خاص ذوق اور مذاق تھا۔ ان کے نزدیک تربیت کی اہمیت تعلیم سے زیادہ تھی بلکہ تربیت کو وہ تعلیم سے الگ نہیں سمجھتے تھے۔ یہ واقعہ بھی ان کے تربیتی مزاج کا آئینہ دار ہے کہ انھوں نے ایک بار ہم لوگوں کے سامنے اس موضوع پر تقریر کی کہ جوتے کس طرح رکھے جائیں۔ جامعہ میں اس وقت درجوں میں فرش ہوتے تھے اور کتابوں کو رکھنے کے لیے تپائیاں ہوتی تھیں، لڑکے باہر جوتے اتارتے تو وہ بے ترتیب رکھے ہوتے۔ ذاکر صاحب نے بتایا کہ جوتے بے ڈھنگے طریقہ سے نہ اتارے جائیں۔ کوئی لڑکا اگر بے ڈھنگے پن کا ثبوت دے تو دوسرے لڑکوں کو چاہیے کہ نہایت محبت سے اسے جوتے اتارنے اور رکھنے کا طریقہ سکھائیں۔ اس کے بعد ذاکر صاحب نے خود اپنے ہاتھوں سے بچوں کے جوتے ترتیب دیے اور بتایا کہ جوتے اس طرح رکھے جائیں۔

بعض لڑکوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ دیواروں پر نام وغیرہ لکھتے پھرتے ہیں جس سے عمارتیں گندی ہو جاتی ہیں۔ ذاکر صاحب نے بچوں کو جمع کر کے اس کے بارے میں ایک تقریر کی اور بتایا کہ باہر کے جو لوگ آتے ہیں وہ دیکھ کر بچوں کے بارے میں کیا رائے قائم کریں گے۔ ان کی تقریر کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ ذاکر صاحب دار الاقاموں کا چکر بھی لگاتے تاکہ نگراں کی مدد ہو سکے اور ان کو مفید مشورے دے سکیں۔ ایک روز ہمارے دار الاقامہ آئے میری چارپائی کو دبا کر دیکھا تو ڈھیلی تھی فوراً بستر ہٹا کر خود ہی کسنے لگے۔ میرے بہت اصرار کے بعد انھوں نے چھوڑ دیا لیکن اس وقت تک کھڑے رہے جب تک کہ میں نے اپنی چارپائی ٹھیک نہیں کرلی۔ پھر صفائی کے طریقہ پر ہم طلبہ کے سامنے گفتگو کرتے رہے۔

جامعہ میں کھانا تمام لڑکے بیٹھ کر ایک ساتھ کھاتے تھے۔ کھلانے والوں میں ملازم کے علاوہ خود نگراں اور مانیٹر شامل ہوتے۔ ہاتھ دھوکر اور ٹوپی پہن کر بیٹھنے کی تاکید ہوتی تھی۔ اس بات کا بہت لحاظ رکھا جاتا تھا کہ دسترخوان کے آداب کے خلاف کوئی بات کسی سے سرزد نہ ہونے پائے۔ ایک بار طلبہ کو کھانے کے نظم کے بارے میں شکایت پیدا ہوئی۔ مطبخ کا انتظام طلبہ کی نگرانی میں تھا اور انچارج مطبخ کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ طلبا انچارج کو برطرف کرنا چاہتے تھے۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ انتخاب سوچ سمجھ کر کیجیے اور جب انتخاب ہو جائے تو اس نظم کو ایک سال تک باقی رکھیے۔ طلبہ نے بھوک ہڑتال کر دی۔ ذاکر صاحب نے سختی کرنے کے بجائے خود بھی کھانا کھانے سے انکار کر دیا۔ مہتمم مطبخ نے لڑکوں کی خوشامد شروع کر دی۔ پھر سب ذاکر صاحب کے پاس گئے۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ میں آپ کے بغیر کھانا نہیں کھاؤں گا۔ بالآخر سب نے کھانا کھایا اور بھوک ہڑتال ختم ہوئی۔ مطبخ کا انتظام درست کیا گیا اور ذاکر صاحب نے طلبہ کے مسئلے سے گہری دلچسپی لی۔ نظر انداز کرنے یا سختی کرنے کی پالیسی نہیں اختیار کی۔ انھوں نے فیصلہ کیا کہ جامعہ کے تمام لڑکوں کا کھانا ایک جگہ نہ پکے کیوں کہ اتنا بڑا انتظام عمدگی سے نہیں ہو سکتا، چنانچہ ہر دارالاقامہ میں الگ کھانا پکنے کا نظم ہوا اور بچّوں کو اچھا کھانا ملنے لگا۔

ذاکر صاحب مذہبی فرقہ بندی اور سیاسی گروہ بندی سے ہمیشہ دور رہے۔ وہ صرف آدمی کو، اس کے جذبۂ خلوص اور کام کی استعداد کو دیکھتے تھے۔ کمسنی میں اگرچہ وہ ایک کٹر قسم کے پیر صاحب سے بیعت ہو گئے تھے اور اس خانوادہ سے ان کی محبت آخر دم تک قائم بھی رہی لیکن جامعہ میں انھوں نے مختلف الخیال اور مختلف الفکر لیکن باصلاحیت لوگوں کو جمع کر رکھا تھا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ خود ان کے اندر مذہبی تعصب یا سیاسی تحزب نہیں تھا۔ اسلم صاحب جیراجپوری جیسے اہل قرآن اور سورتی صاحب جیسے سخت اہل حدیث اور عبد الحی فاروقی صاحب جیسے دیوبندی المسلک جامعہ میں جمع تھے وہ سب ذاکر صاحب سے محبت کرتے تھے اور ذاکر صاحب ان سے۔ اسلم جیراجپوری صاحب کے خلاف تو ہندستان کے مذہبی حلقوں میں ہنگامے بھی ہوتے اور لوگوں نے یہ کہا کہ جامعہ تو حنفی المسلک لوگوں نے قائم کی ہے۔ وہاں غیر حنفی یا اہلِ قرآن کی گنجائش کہاں ہے؟ اسلم جیراجپوری صاحب کی کتاب

تاریخ الامت پر بعض اہل علم کو سخت اعتراض تھا اور اسے گمراہی کا پلندہ قرار دیا جارہا تھا۔ جامعہ چونکہ مسلمانوں کے چندہ پر اس وقت چل رہی تھی اس لیے عام مخالفتوں کو نظرانداز کرنا مشکل تھا لیکن ذاکر صاحب نے نہ صرف یہ کہ تاریخ الامت کو جامعہ کے نصاب میں باقی رکھا بلکہ اسلم صاحب کو پورے اعزاز و اکرام کے ساتھ کام کرنے کا موقع دیا۔ رسالہ جامعہ کے صفحات کا دامن بھی ان کے نقطۂ نظر اور خیالات کو پیش کرنے کے لیے کشادہ رہتا البتہ مخالفتوں کو اپنے حسن اخلاق سے ختم کرنے کی انھوں نے کوشش کی۔ پھر ذاکر صاحب خود مولانا الیاس صاحب کی تبلیغی مساعی میں بھی شریک ہوئے جو دیوبندی مسلک کے تھے اور اس بات کی پرواہ نہیں کی کہ جس خانوادہ سے ان کی بیعت کا تعلق ہے اس کا مسلک دوسرا ہے۔

مذہبی اور مسلکی معاملات میں ان کے اندر جو سیرچشمی، فراخ دلی اور بے تعصبی پائی جاتی تھی وہی وصف ان کے اندر سیاسی معاملات میں بھی پایا جاتا تھا۔ وہ اگرچہ خود کسی سیاسی پارٹی سے تعلق نہیں رکھتے تھے لیکن ان کے تعلقات کانگریس کے چوٹی کے لوگوں سے تھے لیکن اشخاص وافراد کو منتخب کرنے میں کبھی انھوں نے اس کا لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کانگریسی ہوں۔ جامعہ میں انھوں نے ایسے اشخاص کو بھی جگہ دی جو نظریاتی اعتبار سے کمیونسٹ یا کمیونزم کی طرف مائل تھے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کو لانے والے وہی تھے۔ یہ ذاکر صاحب کی سیاسی بے تعصبی تھی جس کی وجہ سے جامعہ کی سلور جوبلی میں کانگریس اور مسلم لیگ کے بڑے بڑے لیڈر ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، حالانکہ ہندستان میں کسی جگہ مسلم لیگ اور کانگریس کے لیڈر آسانی سے ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے تھے۔ ذاکر صاحب نے یہی روح جامعہ میں رچا بسا دی تھی۔ ایک ادارہ میں مختلف الخیال لوگ جمع ہو گئے آزاد خیال بھی اور مذہبی بھی، جماعتِ اسلامی کے مؤید بھی اور مولانا الیاس صاحب کے تبلیغی مشن میں حصہ لینے والے بھی۔

بعد میں جب میں امارت شرعیہ کے ترجمان "نقیب" کا ایڈیٹر تھا، ایک بار ذاکر صاحب سے ملاقات ہوئی۔ انھوں نے کہا کہ نقیب میں پڑھتا ہوں اس کی ایک چیز مجھ کو پسند آئی ہے اور وہ یہ کہ اس میں دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث علماء کا نام یکساں احترام کے ساتھ رہتا ہے۔ کانگریس کے خلاف اگر مضامین ہوتے ہیں تو کانگریس کے اچھے لوگوں کی تعریف بھی

ہوتی ہے۔ میں نے جواب دیا کہ سبق مجھ کو تین بزرگوں سے ملا ہے، ان میں سے ایک آپ ہیں۔ ذاکر صاحب نے دریافت کیا کہ دوسرے کون ہیں؟ میں نے جواب دیا ایک مولانا ابوالمحاسن سجادؒ اور دوسرے والد مرحوم۔ میں نے کبھی ذاکر صاحب کو کسی شخص یا گروہ یا مسلک کی برائی کرتے نہیں پایا۔ جب کبھی اس طرح کا تذکرہ آیا تو انھوں نے اچھے پہلو کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ ان کی یہ خوبی سیکھنے اور اپنانے کے لائق ہے۔

ذاکر صاحب کا مزاج تربیتی اور تعلیمی تھا۔ اخلاقی قدروں کو مزاج میں راسخ اور پیوست کرنے کی انھیں برابر فکر رہتی۔ نونہالانِ جامعہ ان کی امیدوں کا مرکز تھے۔ ذاکر صاحب لڑکوں کے بارے میں اساتذہ کو ایک مشورہ دیا کرتے تھے کہ ان کو تم کر کے مخاطب نہ کیا جائے۔ کوئی ایسی بات نہ کی جائے جس سے وہ اپنے کو چھوٹا اور ذلیل سمجھیں۔ بچے غلط اور ناپسندیدہ کام اس لیے کرتے ہیں کہ ان میں عزتِ نفس نہیں ہوتی اگر تربیت کے ذریعہ ان کے اندر عزتِ نفس پیدا کی جائے اور وہ اپنے کو بے قدر نہ سمجھیں تو غلط اور برا کام کرنے میں ان کو خود اپنی ذلت محسوس ہوگی اور اس طرح کے کاموں کو وہ اپنے مرتبہ سے فروتر سمجھیں گے۔

جامعہ سے میرا تعلیمی سلسلہ منقطع ہوا تو ذاکر صاحب کا احترام اور دل میں ان کی محبت ہمیشہ باقی رہی اور اسی لیے کبھی ان سے بے تعلقی نہیں پیدا ہوئی اور خود جامعہ سے تعلق باقی رہا۔ میرے اقربا میری دلچسپیوں کو دیکھ کر ہی جامعہ سے متاثر ہوئے اور انھوں نے اپنے بچوں کو تعلیم کے لیے جامعہ بھیجا، یہ سلسلہ آزادی سے پہلے تک برابر قائم رہا اور کسی قدر آزادی کے بعد بھی۔ میرا سال میں ایک بار دہلی جانا ضرور ہوتا تھا کبھی تو اپنی بہن سے ملنے جو دہلی میں رہتی تھیں اور کبھی جمعیتہ العلماء ہند کے کسی نہ کسی جلسہ میں شرکت کی غرض سے۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر میں جامعہ بھی جاتا اور وہاں کے اساتذہ اور رشتہ دار طالب علموں سے ملنے کی کوشش کرتا اور یہ بھی کوشش کرتا کہ ذاکر صاحب کے پاس بھی تھوڑی دیر کے لیے بیٹھوں۔ زیادہ تجربہ ہوا کہ ذاکر صاحب ان مواقع پر دہلی میں نہیں رہے، لیکن جب رہے تو ان سے مل کر استفادہ اور فکر و خیال کو جلا دینے کی کوشش کی۔ جامعہ سے دور ہو جانے کے بعد میں نے ذاکر صاحب سے ان کے مضامین اور تصانیف کے ذریعہ استفادہ کیا۔

شاید ہی ان کی کوئی ایسی تحریر ہو یا کوئی کتاب شائع ہوئی ہو جس کو میں نے کئی بار نہ پڑھا ہو۔ مجھے ان کی تحریروں میں زبان و بیان کا لطف بھی ملتا تھا اور خیالات کی تعبیر میں بھی مدد ملتی تھی۔ رسالہ جامعہ میں ان کے شائع ہونے والے مضامین اور الہ آباد، بنارس، پٹنہ، حیدرآباد، پانی پت میں دیے گئے خطبے، میں نے سب پڑھے۔ کالج میں پہنچا تو ان کی کتاب مبادی معاشیات اور افلاطون کی ریاست کا ترجمہ بھی پڑھا جو کافی ضخیم ہے اور ان کی کہانیوں کی کتابیں بھی پڑھیں۔

ذاکر صاحب گورنر بن کر پٹنہ تشریف لائے تو قدرتی طور پر مجھ کو خوشی ہوئی، اس کے باوجود میں نے خود سے ان سے ملنے کی کوشش نہیں کی، اعلیٰ عہدہ داروں اور اہل مناصب سے ملنا جلنا میری عادت نہیں۔ جب تک کوئی بہت اہم اور ضروری کام نہ ہو اہل حکومت سے دور رہنے کی کوشش کرتا ہوں۔ ایک روز ذاکر صاحب کے سکریٹری کا ہندی میں خط ملا۔ ذاکر صاحب نے مقررہ تاریخ اور وقت پر ملاقات کے لیے مجھے طلب کیا تھا۔ مضمون یہ تھا کہ "آپ کا پتر ملا گورنر صاحب نے آپ کو ..... تاریخ ..... بجے ملاقات کا وقت دیا ہے۔" میں حیران ہوا۔ میں نے ذاکر صاحب کو کوئی خط نہیں لکھا تھا۔ فوراً ایک خط میں نے ذاکر صاحب کو لکھا جس میں میں نے تذکرہ کیا کہ مجھ کو آپ کے سکریٹری نے اس طرح کا خط بھیجا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ کسی غلطی یا غلط فہمی کی وجہ سے ایسا ہوا ہے، اگر ایسا ہے تو مجھے مقررہ تاریخ سے پہلے مطلع کر دیا جائے ورنہ میں آپ کے پاس ضرور حاضر ہوں گا۔ خط کا کوئی جواب نہیں آیا اور میں ذاکر صاحب کی خدمت میں پہنچ گیا۔ انھوں نے مجھے بٹھانے کے بعد پوچھا کہ آپ کو یہ خیال کیسے گزرا کہ کسی دوسرے کا خط آپ کے پاس غلطی سے چلا گیا۔ میں نے کہا کہ سرکاری دفاتر میں ایسی غلطیاں بہت ہوتی ہیں اور میں نے ملاقات کے لیے آپ سے کوئی وقت نہیں مانگا تھا۔ اس لیے ایسا شبہ ہوا۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ میں بہار آیا تو یہ خواہش ہوئی کہ یہاں کے مختلف اداروں اور تنظیموں کے بارے میں واقفیت حاصل کروں اور ذمہ داروں سے ملاقات کروں۔ اس سلسلہ میں آپ کو بھی بلا بھیجا۔ اس کے بعد ذاکر صاحب نے امارت شرعیہ، اس کی خدمات اور کارگزاریوں اور کام کرنے والے افراد اور ذمہ داروں کے بارے میں بہت سے سوالات کیے اور مشورے بھی دیے۔

ایک کام کی بات انھوں نے یہ بتائی کہ کسی کام میں کامیابی کے لیے یکسوئی اور اس کی طرف

پوری توجہ بہت ضروری ہے۔ ذہنی ارتکاز کے نہ ہونے سے کوئی کام معیار کے مطابق نہیں ہوگا۔
دوسری بات انھوں نے یہ کہی کہ امارت شرعیہ کو چونکہ مذہبی اور سماجی نوعیت کا کام کرنا ہے اس لیے اسے اقتدار اور سیاست کی راہ سے الگ اپنی راہ اختیار کرنی چاہیے اور عوام سے زیادہ قریب ہونے کی کوشش کرنی چاہیے اور عوام سے قریب ہونے کے لیے تبلیغی جماعت کا طریقۂ کار بہت مفید ہے، سماجی اصلاح کے ساتھ عوام کو رہنے سہنے کے طریقے اور اصول صحت کے بارے میں بھی بتانا چاہیے۔
تبلیغی جماعت کی کامیابی یہ ہے کہ اس نے بہت بڑے پیمانہ پر کارکن تیار کیے۔ ہندوستان جیسے بڑے ملک میں کام کرنے کے لیے علماء کافی نہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی حالات کی درستگی کی اہمیت اور امور صحت سے متعلق کاموں پر بھی زور دیا۔ پھر ذاکر صاحب نے کہا کہ آج مسلمانوں کے سامنے جو پریشانیاں ہیں یا دوسروں کی ایذا رسانیاں ہیں ان سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں جب اسلام شروع ہوا تھا تو مسلمان آج سے زیادہ کس مپرسی کی حالت میں تھے لیکن انھوں نے خونِ جگر پی پی کر دنیا میں اسلام کی اشاعت کی اور وہ تاریخ بنائی جس پر ہم آج فخر کرتے ہیں۔ یہ سب کام ایک دو روز میں نہیں ہوئے۔ یہ سفر تو صدیوں کا تھا آج بھی ہم صبر، احتیاط اور ہمت سے کام لیں گے تو ہمارا شاندار دور واپس آسکتا ہے۔
ذاکر صاحب سے مذہبی تعلیم کے لزوم کے مسئلہ پر گفتگو ہوئی تو انھوں نے کہا کہ مذہبی تعلیم جب ہی لازم ہوگی جب حکومت اس کا نظم اپنے ہاتھ میں لے۔ میں تو نظام تعلیم کی آزادی کا حامی ہوں۔ مجھے یہ بات پسند نہیں کہ یونیورسٹیوں پر حکومت کا قبضہ ہو۔ اس سے تعلیم مسخ ہو جاتی ہے اور ذہن و فکر آزاد نہیں رہتے۔ اس کے علاوہ مذہبی تعلیم اگر اس حکومت کے ہاتھ میں آگئی جہاں جمہوریت ہے اور جہاں جمہور ہیں تو ہمات موجود ہیں اور جہاں پڑھے لکھے لوگ بھی خفیف حرکتیں کرتے ہیں تو مذہب کی داخلی اور خارجی دونوں شکلیں بگڑ جائیں گی اور وہ دن مسلمانوں کے لیے بڑا بھیانک ہوگا کیوں کہ مسلمانوں کے پاس اگر کوئی چیز ہے جس کو وہ اعتماد کے ساتھ برادرانِ وطن کے سامنے پیش کر سکتے ہیں تو وہ اسلام ہے۔ اس کے بعد تو ان کی کوئی افادیت ہی نہیں رہے گی حکومت ہند میں بعض کانگریسی لیڈر جو اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ مذہبی تعلیم کا نظم حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے لیکن میں تو اس سے بہت ڈرتا ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان از خود بہت

بڑے پیمانہ پہ مذہبی تعلیم کا نظم نہیں کر سکتے لیکن جتنی تعلیم بھی مذہب کی وہ از خود دیں گے وہ خالص ہوگی، جو کمی مذہبی تعلیم کے بڑے پیمانہ پر انتظام میں رہ جائے گی وہ کتابوں اور دینی کتابوں کے ترجموں اور واعظین کی تقریروں سے پوری ہوگی۔ میں نے ذاکر صاحب کی یہ گفتگو سن کر ان کے سامنے مولانا آزاد کا تذکرہ کیا اور یہ کہا کہ وہ تو مذہبی تعلیم کے لازمی ہونے کے حامی ہیں۔ انھوں نے جواب دیا کہ یہ صحیح ہے کہ مولانا وزیر تعلیم ہوئے تو انھوں نے آل انڈیا ایجوکیشنل ایڈوائزری کونسل میں پہلی بار اس طرح کا خیال ظاہر کیا تھا لیکن اس کے بعد انھوں نے کبھی اس مسئلہ پر زور نہیں دیا۔

میں نے ذاکر صاحب کو کہا کہ اگر آپ 'امارت شرعیہ' کا لٹریچر پڑھ لیں تو امارت کے کاموں اور اس کے نظریہ کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ انھوں نے کہا کہ آپ اس کی مطبوعات بھیج دیں۔ میں نے امارت شرعیہ کی مطبوعات بھیج دیں اور ذاکر صاحب نے ان کی قیمت ڈرائیور کے ذریعہ بھیج دی۔ اس کے بعد ایک بار میں پھر ملا اور قاضی احمد حسین صاحب مرحوم کی مرتب کردہ کتاب مولانا آزاد کے عقیدے کے متعلق پیش کی جس کا نام میرا عقیدہ تھا۔ مولانا آزاد سے متعلق ان سے گفتگو ہوئی تو انھوں نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ مولانا نے کوئی غیر مطبوعہ تصنیف نہیں چھوڑی ہے۔ ہر آدمی کی گفتگو کا ایک اسلوب ہے۔ مولانا آزاد جس تصنیف کے لیے مضامین اپنے ذہن میں ترتیب دے لیتے تھے اس کے بارے میں فرماتے تھے کہ وہ تیار ہے اور اس سے سننے والوں کو غلط فہمی ہوتی تھی۔ میں نے پوچھا کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن مکمل کیوں نہیں کی۔ انھوں نے جواب دیا مولانا دوسرے درجہ کی کوئی چیز قارئین کے ہاتھ میں دینا نہیں چاہتے تھے۔ جب تک انھیں خود اعتماد نہ ہو جائے وہ قلم نہیں اٹھاتے تھے۔ میرے خیال میں جتنی چیزیں بھی مولانا کی چھپ کر آ چکی ہیں اگر ہم ان کی قدر کریں اور فائدہ اٹھائیں تو وہی کافی ہیں۔

ذاکر صاحب سے بہار کے گورنر ہاؤس میں پھر ملاقات اپنے ماموں ڈاکٹر زین العابدین عثمانی ندوی کے ساتھ ہوئی۔ ڈاکٹر زین العابدین صاحب جامعہ میں ذاکر صاحب کے زمانہ میں کام کرتے تھے اور پھر مکہ معظمہ چلے گئے اور وہاں کی وطنیت اختیار کرلی۔ وہ جب ہندوستان

آئے تو ذاکر صاحب سے ملنے گئے اور مجھے بھی ساتھ لے لیا۔ ذاکر صاحب ان سے سعودی عرب کے حالات پوچھتے رہے، انھوں نے جواب دیا کہ اگرچہ قاہرہ ریڈیو سے جمہوریت کی حمایت میں پرجوش تقریریں نشر ہوتی رہتی ہیں اور ان سے اہل حکومت خائف رہتے ہیں لیکن عوام اور خواص میں کہیں جمہوریت کی طلب اور خواہش نہیں۔ کسی کو بھی اس سے دلچسپی نہیں کہ نظام حکومت کیا ہو؟ ذاکر صاحب بولے نہ جمہوریت ہر جگہ اور ہر زمانہ کے لیے راہ نجات ہے اور نہ بادشاہی ہر جگہ ضرر رساں۔ ہر ملک کو حق ہے کہ جو راہ چاہے پسند کرے۔ بادشاہ اگر بہتر ہے تو اس سے عوام کو آرام پہنچ سکتا ہے اور رعایا خوش اور خوش حال ہو سکتی ہے۔ پھر ذاکر صاحب نے مجھ سے دریافت کیا کہ پنچائتیں کہاں تک کامیاب ہیں؟ میں نے کہا کہ ابھی تک تو کامیاب نہیں ہیں۔ انھوں نے وجہ پوچھی تو میں نے جواب دیا کہ پنچایتوں کے علاقوں میں تعلیم، شعور اور اخلاق نہیں ہے جو لوگ پنچایتوں میں عہدہ دار ہو جاتے ہیں، وہ اکثر ظلم بھی کرتے ہیں۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ ہمارا ملک جمہوری ہے لیکن اس میں ابھی جمہوریت کی صلاحیت نہیں ہے لیکن دشواری یہ ہے کہ ہم اپنے ملک میں جمہوریت کے سوا کوئی اور نظام قائم بھی نہیں کر سکتے۔ یہی واحد ممکن صورت تھی۔ اب جیسے جیسے لوگوں میں شعور آئے گا اور اخلاق بہتر ہوں گے ویسے ویسے حکومت ٹھیک ہوگی اور جب تک یہ نہ ہو گا اس وقت تک پریشانیاں رہیں گی۔

ایک بار میری موجودگی میں کسی نے ذاکر صاحب سے یہ سوال کیا کہ سنا ہے کہ آپ پندرہ سولہ زبانیں جانتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مغربی زبانوں میں انگریزی، فرانسیسی اور جرمن جانتا ہوں، مشرقی زبانوں میں اردو، ہندی کے علاوہ عربی، فارسی اور سنسکرت سے واقف ہوں۔ جب سید سلیمان ندوی صاحب کی کتاب خیّام چھپی تھی تو اس پر ذاکر صاحب کا ایک تبصرہ شائع ہوا تھا، انھوں نے لکھا تھا کہ اردو تو اردو یورپ کی کسی زبان میں بھی خیّام پر اس معیار کی کتاب شائع نہیں ہوئی، حالانکہ خیّام پر یورپ میں سب سے زیادہ کام ہوا ہے۔ ذاکر صاحب نے لکھا تھا کہ ان کو موقع ملا تو وہ انگریزی میں اس کتاب کا ترجمہ کریں گے۔

ذاکر صاحب نے اپنی گورنری کے زمانہ میں اس بات کی کوشش کی کہ لوگ اپنا اپنا ذاتی کتب خانہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری کے حوالہ کر دیں۔ ضلع پٹنہ کے بہت سے مسلمان

زمین داروں اور اہل علم نے اپنے کتب خانے جن میں نادر کتابیں تھیں اس لائبریری کو دے دیں۔
۱۹۴۶ء کے فساد میں ریاست بہار میں مسلمانوں کے کتب خانوں کو بھی نقصان پہنچا۔ آزادی کے بعد بہت سے مسلمان پاکستان چلے گئے اور ان کی کتابیں برباد ہوگئیں۔ ذاکر صاحب نے مجھ سے کہا کہ بہت بڑی تعداد میں کتابوں کو رکھنا مشکل کام ہے کیوں کہ کتابیں محنت چاہتی ہیں۔ خود میرے پاس جب کتابیں دو چار سو جمع ہو جاتی ہیں تو انھیں لائبریری کو دے دیتا ہوں۔ پھر انھوں نے کہا کہ سنا ہے کہ پھلواری کی خانقاہ میں بہت سی نادر کتابیں ہیں، ان کو کہیے کہ وہ بھی ان کتابوں کو خدا بخش لائبریری میں دے دیں۔

سیتا مڑھی میں فساد ہوا تو میں وہاں اسپتال میں زخمیوں کو دیکھنے گیا۔ ایک زخمی شخص نے بتایا کہ کل ذاکر صاحب آئے تھے اور میرے پاس بھی کھڑے ہوئے میں نے خوب جلی کٹی سنائی۔ میں نے پوچھا کہ ذاکر صاحب نے کیا جواب دیا۔ اس نے جواب دیا بس کھڑے روتے رہے۔ اس کے بعد واپس ہوئے تو میرے لیے سنترے بھیج دیے۔

پٹنہ میں مولانا آزاد اکیڈمی قائم ہوئی تو ذاکر صاحب نے افتتاح کیا اور بڑی معرکہ کی تقریر کی جو افسوس ہے قلم بند نہیں کی جا سکی۔ بہار سے ذاکر صاحب گئے تو بہت سے دوست بنا کر گئے۔ ان کا دشمن کوئی نہیں ہوا۔ ہر ایک کی زبان پر بس ان کی تعریف تھی اور خود ان کی زندگی اس شعر کی مصداق:

آسائش دو گیتی تفسیر این دو حرف است
با دوستاں تلطف با دشمناں مدارا

محمد اسد الدین

ہندوستان کا تعلیمی نظام

ایک جائزہ

کچھ دنوں پہلے ہم نے آزادی کی چالیسویں سالگرہ منائی اور اس موقع پر ہم نے جائزہ لیا کہ ہم نے انفرادی اور سماجی طور پر کیا کھویا اور کیا پایا۔ خود احتسابی قوم کی زندگی میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ہم اپنی ماضی کی غلطیوں سے بہت کچھ سیکھتے ہیں اور ان کی روشنی میں مستقبل کا منصوبہ تیار کرتے ہیں۔ ترقی کی رفتار ہمیشہ یکساں نہیں رہتی۔ کبھی ہمارے قدم آگے بھی بڑھتے ہیں تو کبھی پیچھے بھی ہٹتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم جسے بظاہر ترقی سمجھ رہے ہوں وہ درحقیقت ترقی نہیں بلکہ تنزلی ہو۔

اس مقالہ کا موضوع ہندوستان کا تعلیمی نظام ہے، بالخصوص پچھلے چالیس سال میں قوم نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں کس حد تک ترقی کی ہے۔ آزادی کے بعد تعلیمی مسائل پر غور کرنے اور ان کا حل ڈھونڈنے کے لیے اب تک تین کمیشن تین الگ الگ دور میں تشکیل دیے گئے۔ یہ بالترتیب اس طرح ہیں: رادھا کرشنن کمیشن (۹۴۹-۱۹۴۸ء) مدالیہ کمیشن (۵۳-۱۹۵۲ء) اور کوٹھاری کمیشن (۶۶-۱۹۶۴ء)۔ ان کمیشنوں کی تجاویز کو نافذ کرنے کے لیے ان کو مختلف پانچ سالہ منصوبوں کے تحت رکھا گیا۔ ہر پنج سالہ منصوبہ میں تعلیمی اخراجات بڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ چھٹے پنج سالہ منصوبہ میں یہ رقم ۲۵۲۴ کروڑ تک پہنچ گئی۔ سائنس اور ٹکنالوجی کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی۔ چھٹے پنج سالہ منصوبہ کے تحت انجینیرنگ اور کاروباری تعلیم (مینیجمنٹ اور بزنس اسٹڈیز) کے لیے ۳۵۲ حکومت سے منظور شدہ

جناب محمد اسد الدین، لیکچرر شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

۱۳۹ نیم منظور شدہ ادارے ملک کے مختلف گوشوں میں کھولے گئے۔ ہمارے پاس بین الاقوامی شہرت کے پانچ آئی آئی ٹی (انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی) ہیں۔ ان کے علاوہ بنگلور، مدراس، کلکتہ اور حیدرآباد میں سائنس اور ٹکنالوجی کے مطالعہ اور تحقیقات کے تربیتی مراکز کھولے گئے۔ مختصر یہ کہ جب ہم اس ترقی کو دیکھتے ہیں تو بظاہر ہم بہت فخر محسوس کرتے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم یقینی طور پر ترقی کی راہ پہ گامزن ہیں۔

لیکن یہ تصویر ایک تنقیدی نگاہ رکھنے والے ماہر سماجیات کی نگاہ میں کچھ زیادہ امید افزا نہیں ہے۔ مثلاً مشہور ماہر سماجیات گونر مِرڈل نے اپنی کتاب ایشین ڈرامہ کی تیسری جلد کے سینتیسویں باب میں جنوبی ایشیا اور ہندوستان کی تعلیمی میدان میں ترقی پر مفصل اظہار خیال کیا ہے۔ مِرڈل کی یہ کتاب تیسرے پنج سالہ منصوبہ کے بعد ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی۔ اس منصوبے میں تقریباً ۵۹۶ کروڑ روپے تعلیمی امداد کے لیے خرچ کیے گئے لیکن اتنی کثیر رقم خرچ کرنے کے باوجود بھی ہندوستان کے تعلیمی نظام کا ڈھانچہ بہت کھوکھلا رہا۔ ان کا یہی خیال تھا کہ ہندوستان کی تعلیمی پالیسی کے بارے میں انقلابی تبدیلی کی باتیں کی جاتی ہیں مگر اصل میں کچھ معمولی تبدیلیوں کے علاوہ کچھ نہیں کیا جاسکا۔ سری لنکا، ملیشیا اور فلپائنس کا تجزیاتی جائزہ دیتے ہوئے انھوں نے کہا ہے کہ ان ممالک نے بنیادی تعلیم اور تعلیم بالغان کے میدان میں ہندوستان سے بہت زیادہ ترقی کی ہے۔

مِرڈل کی اس کتاب کو شائع ہوئے ایک عرصہ گزر گیا۔ اس دوران تعلیمی اخراجات کی رقم مزید بڑھتی گئی۔ ہزاروں اسکول اور ڈگری کالج قائم کئے گئے۔ اساتذہ کی تنخواہوں میں اضافے ہوئے۔ دوسرے الفاظ میں بظاہر اس دوران تعلیمی میدان میں بہت زیادہ ترقی ہوئی لیکن ان ظاہری کامیابیوں کے پیچھے ناکامیاں بھی چھپی ہوئی ہیں۔ گذشتہ سال جب حکومت نے نئی تعلیمی پالیسی تشکیل دی تو ان کوتاہیوں کا اعتراف کیا۔ ان ناکامیوں کی وجہ یہ ہے کہ ہم تعلیم کو قومی ضروریات سے وابستہ نہیں کر پا رہے ہیں اور اسے سماجی اور اقتصادی مسائل کا حل بنانے میں ناکام رہے ہیں نیز کوئی منظم منصوبہ نہ ہونے کی وجہ سے ہم مایوسی اور شکوک وشبہات کا سامنا کرنے پر مجبور ہیں۔ مختلف کالجوں اور یونیورسٹیوں سے ہزاروں طلباء ہر سال اپنی تعلیم مکمل کر کے نکلتے ہیں اور ان میں سے بیشتر بے روزگار رہ جاتے ہیں۔ انجینیر اور ٹکنیشین جو ان کالجوں سے فارغ ہو کر نکلتے ہیں وہ

جب کوئی پل سڑک یا کوئی عمارت بناتے ہیں تو کچھ ہی عرصے بعد یہ کمزور ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ ان کالجوں کے فارغ ڈاکٹر صرف چند گھسی پٹی دواؤں پر ہی اکتفا کرتے ہیں اور خود سے کوئی نئی دوا یا مکسچر بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ کچھ مخلص پروفیسروں کے علاوہ زیادہ تر اساتذہ بھی پرانے نوٹس کے ذریعہ پڑھانے پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ خود سے کوئی نئی کاوش کرنے کی زحمت نہیں کرتے۔

اس مایوس کن صورت حال پر کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ہمارے تعلیمی اداروں میں نا اہل طلباء کی ایک بھیڑ ہے۔ ان میں سے اکثریت ایسے طلباء کی ہوتی ہے جن کے سامنے کوئی واضح مستقبل نہیں ہوتا۔ اچھی خاصی تعداد ان طلباء کی بھی ہے جو تعلیمی اداروں میں محض اس لیے موجود ہیں کہ ان کے پاس کوئی اور مصروفیت نہیں ہے۔ ان طلباء کا رزلٹ بہت خراب ہوتا ہے اور یہ ملک میں بے روزگاروں کی تعداد میں اضافہ کرتے ہیں۔ اگر ہم اپنے کالجوں اور تعلیمی اداروں میں صحت مند ماحول پیدا کرنا چاہتے ہیں تو اس طرح کے طلباء کے داخلوں پر پابندی لگانی ہوگی۔ مختصر یہ کہ اعلیٰ تعلیم کے میدان میں اگر ہم ہونہار طلباء کو دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں ان کی تعداد کم کرنی ہوگی۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے ایک بلیٹن میں، جو ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا تھا، تعداد کا یہ مسئلہ اٹھایا گیا تھا۔ ۱۹۸۶ء کی قومی تعلیمی پالیسی میں یہ بات واضح طور سے کہہ دی گئی تھی کہ اعلیٰ تعلیم کی سہولیات کچھ محدود طلباء کو ہی ملنی چاہییں۔ تعلیمی منصوبہ تیار کرنے والوں کا خیال ہے کہ محض اسکول اور کالج قائم کر دینے سے تعلیم کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ نا اہل طلباء کی بڑھتی ہوئی تعداد پر قابو پانے کے لیے تعلیمی فیس بڑھا دینی چاہیے۔ اس طرح تعلیم یافتہ نوجوانوں کی بڑھتی ہوئی بے روزگاری کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ بظاہر یہ تجویز بہت لوگوں کو صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ۱۹۷۵-۷۶ء میں کالجوں کی تعداد آزادی کے وقت کی تعداد سے سات گنی ہو گئی (۶۳۶ سے ۴۳۸۸ تک) بعد میں ۸۳-۱۹۸۲ میں یہ تعداد ۵۰۱۲ تک پہنچ گئی۔ لیکن طلباء جو ان اداروں سے فارغ ہوئے ان کی اکثریت اب تک بے روزگار ہے۔ ساتویں پنج سالہ منصوبہ میں یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ۱۹۹۰ء تک تعلیم یافتہ بے روزگاروں کی تعداد انچاس لاکھ تک پہنچ جائے گی۔ لیکن ہمارے خیال میں تعلیمی سہولتوں کو مخصوص طلباء تک محدود کر کے بے روزگاری کے مسئلے کا حل ڈھونڈنا کم از کم دو

وجہوں سے ناممکن نظر آتا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ جن لوگوں کا خیال ہے کہ تعلیمی سہولتیں نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد کو فراہم کر دی گئی ہیں تو دراصل وہ حقیقت سے بے خبر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ طلباء جو کالج میں پڑھنے کی عمر کو پہنچ جاتے ہیں ان میں سے مشکل سے ۸ء۴ فی صد طلباء کالجوں میں داخلہ لیتے ہیں۔ بعض دوسرے ممالک میں کالج میں داخلہ لینے والے طلباء کی فی صد تعداد کچھ اس طرح ہے :۔

انگلینڈ: ۱۹، نیوزی لینڈ: ۲۸، فرانس: ۴ء۲۴، مصر: ۴ء۱۴، اسرائیل: ۲۴، پناما: ۲۲،

جاپان: ۲۸، امریکہ: ۵ء۵۵، روس: ۳ء۲۱، اور چلی: ۵ء۱۳

کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گذشتہ کچھ دہائیوں میں کالجوں اور یونیورسٹیوں کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا ہے لیکن اس تعداد کا تناسب حالیہ سالوں میں کم ہوتا جا رہا ہے۔ اس صورتِ حال کا ایک مفصل جائزہ ایک کتاب میں شائع ہوا ہے جس کے مصنف ایس چکرورتی ہیں۔ اس جائزہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ۷۰-۱۹۶۰ء میں کالجوں کی تعداد سات گنی اور یونیورسٹیوں کی تعداد پانچ گنی ہو گئی تھی۔ ۸۳-۱۹۸۲ء میں کالجوں کی تعداد ڈیڑھ گنی اور یونیورسٹیوں کی تعداد سوا گنی (۴ء۱) بڑھی۔ جب چھٹی دہائی میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے طلباء کی تعداد ۴ء۱۳ فی صد تھی۔ ۸۳-۱۹۸۲ء میں یہ کم ہو کر ۳ء۶ فی صد رہ گئی اور اب یہ صرف ۸ء۴ فی صد تک گر چکی ہے۔

دوسرا مسئلہ جس کا سامنا ہم لوگ تعلیم کے میدان میں کر رہے ہیں وہ تعلیم کو سماجی اور اقتصادی ضروریات سے وابستہ کرنا ہے۔ انجینیرنگ، ٹکنالوجی اور پیشہ ورانہ تعلیم کے علاوہ جس طرح کی کتابی تعلیم ہمارے اداروں میں دی جاتی ہے اس کا روزمرہ کی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ تو اس طرح کی تعلیم بے روزگاری کو بڑھاوا دیتی ہے اور یہ کوئی حیرت کی بات نہیں۔

تعلیم کو سماجی اور اقتصادی ضروریات سے وابستہ کرنے کا مفہوم کیا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک طالب علم کالج سے فارغ ہوتا ہے تو اسے کسی خاص پیشہ کے لیے مکمل طور سے تیار ہو کر نکلنا چاہیے۔ مثال کے طور پر ایسے طالب علم جو صرف بی۔ اے، بی۔ کام یا بی ایس۔ سی پاس کرتے ہیں تو کوئی خاص کام کرنے کے لائق نہیں ہوتے لیکن اس تعلیم کے ساتھ ہی ساتھ اگر ایک یا دو اور مضامین شامل کر دیے جائیں تو وہ کسی کام کرنے کے اہل ہو سکتے ہیں، جیسے بی۔ ایس۔ سی۔ میں ماہی کاری FISHERY اور ڈیری سائنس کو شامل کر دیا جائے اور بی۔ کام۔ اور بی۔ اے۔ کے

ساتھ ایگرو واکنامکس، دیہی صنعت کاری (RURAL INDUSTRIALISATION)، رورل بینکنگ، شورٹ ہینڈ اور ٹائپ رائٹنگ وغیرہ شامل کر دیے جائیں تو نوجوانوں کو گریجویٹ ہونے کے بعد ہی نوکری ملنے میں آسانی ہو جائے گی۔

۱۹۸۶ء کی تعلیمی پالیسی کے مسودے میں یہ تجویز رکھی گئی کہ ڈگریوں کا رشتہ روزگار سے نہ جوڑا جائے۔ اگر اس تجویز کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ روزگار کے لیے ڈگری کی کوئی اہمیت نہیں ہے تو اس سے پورے ملک میں مایوسی کی لہر دوڑ جائے گی۔ سند یافتہ اور غیر سند یافتہ دونوں میں کوئی امتیاز نہ برتا جائے تو لوگوں کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ ان تعلیمی اداروں کی اہمیت آخر کیا ہے! اور بالآخر یہ تجویز یہ کہہ کر مسترد کر دی جائے گی کہ یہ سراسر جذباتی اور ناقابل عمل ہے۔ ہندوستان کی موجودہ صورتِ حال اس طرح کی تجویز کے نفاذ سے بالکل قاصر ہے۔ اس کے برخلاف ہمیں ڈگری کو ایسا بنانا چاہیے جس سے روزگار باآسانی مل سکے۔ اس سلسلے میں ہم کچھ پیشہ ورانہ مضامین کا ذکر کر تے ہیں۔ ہمارے پاس ان مضامین کی تعلیم کی سہولتیں ہیں۔ لیکن ان مضامین کو تیار کرتے وقت ملک کی تجارتی اور دوسری ضرورتوں کو سامنا رکھنا ہوگا۔ اساتذہ اور تجارتی تنظیموں کو اس کے لیے باہم روابط قائم کرنے ہوں گے۔ اگر ایسا ہو جائے تو طلباء تجارتی ضروریات کے مطابق سیکھ کر نکلیں گے۔ یونیورسٹیوں میں بھی تعلیم اور روزگار میں ربط بہت کم ہے۔ ہم اپنے ملک میں مہارت کاری کے مرکز (CENTRES OF EXCELLENCE) بنانا چاہتے ہیں۔ لیکن ان کو اور دوسرے تحقیقی مراکز کو بھی ہمیں سماجی ضروریات کے مطابق بنانا چاہیے۔ صنعت و تجارت کے میدان میں کس طرح کی ٹکنالوجی استعمال ہونی چاہیے اس کے لیے ریسرچ سائنٹسٹ اور صنعت کاروں کو ایک دوسرے سے قریب آنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ ملک میں تخلیقی صلاحیت اور اقتصادی مقاصد کے درمیان ہم آہنگی بہت ضروری ہے۔ تعلیمی اداروں اور صنعتی مرکزوں کے تعاون کے بغیر ڈگریوں کو روزگار کے لیے سازگار نہیں بنایا جا سکتا۔

ایک اور قابل غور بات یہ ہے کہ آزادی کے بعد جتنے اسکول اور کالج کھولے گئے اور اعلیٰ تعلیم کے لیے جتنی سہولیات فراہم کی گئیں وہ زیادہ تر شہری علاقوں تک ہی محدود رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گاؤں اور پس ماندہ علاقوں میں ایک ہی تناسب کے ساتھ تعلیم کی جڑیں مضبوط نہیں ہو سکیں۔

نتیجتہً علاقائی طور پر تعلیم کا توازن بگڑ گیا اگر ہم اس کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ میڈیکل کالج مختلف ریاستوں میں آبادی کے تناسب سے مناسب جگہوں پر نہیں بنائے گئے۔ یہی صورت حال انجینیرنگ کالج اور دوسرے ٹیکنیکل اداروں کی بھی ہے۔ مزید یہ کہ مختلف علاقوں کی ضروریات اور پیداوار مختلف ہیں۔ لیکن ان اداروں کے قیام کے وقت اور نصاب تعلیم تیار کرتے وقت ان سب چیزوں کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر، انجینیر اور ٹکنیشین تعلیم تو شہروں میں حاصل کرتے ہیں لیکن کام کرنے کے لیے انھیں گاؤں آنا پڑتا ہے۔ آسام میں تیل اور کوئلے کے کافی ذخیرے موجود ہیں مگر وہاں کوئی ایسا ادارہ نہیں جس میں اس سے متعلق تعلیم دی جاتی ہو۔ اسی طرح جہاں گنّے کی پیداوار ہوتی ہے وہاں قریب کوئی شوگر انسٹی ٹیوٹ نہیں ہوتے۔ گاؤں کی ترقی کے لیے ہمیں انجینیروں کو گاؤں میں بلانا پڑتا ہے جنھیں وہاں کی آب و ہوا اور ماحول کا کوئی اندازہ نہیں ہوتا۔ ہمارے شہری آبادی سے دور واقع کسی گاؤں میں، اگر کوئی ٹریکٹر خراب ہو جاتا ہے تو اسے ٹھیک کرانے کے لیے شہر جانا پڑتا ہے۔ مختصراً یہ کہ ہماری ترقیاں ہر سمت میں ایسی ہوئی ہیں کہ گاؤں والوں کو ہمیشہ شہر کی طرف دیکھنا پڑتا ہے اور دیہی علاقوں کو خود کفیل نہیں بنایا جا سکا۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ صنعتی کارخانے وہیں قائم کیے جائیں جہاں خام اشیاء پائی جاتی ہوں اور ان کی ترقی کے لیے ادارے ان کے ہی ارد گرد قائم کیے جائیں۔ یہ سلسلہ ختم ہونا چاہیے کہ تیل تو آسام میں تیل کے کنوؤں سے نکالا جائے مگر اس کی صفائی اور اس کو قابل استعمال بنانے کا کام بَرونی میں ہو اور چائے کے باغات تو آسام میں ہوں لیکن دیگر عمل کاری (PROCESSING) وغیرہ کلکتہ میں ہوتی ہو۔ کسی علاقے کی سماجی اور اقتصادی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے اداروں اور تعلیمی نصاب کا قیام عمل میں آنا چاہیے۔ اس حقیقت پر عمل کرنا تعلیمی پالیسیوں کی کامیابی کے لیے بہت ضروری ہے۔

اب تک ہم سائنس اور ٹیکنولوجی کو ترجیح دینے کی بات کر رہے تھے۔ یہ بات طے ہے کہ آج کل کی زندگی میں انسانیات کے مقابلہ میں سائنس کو فوقیت حاصل ہے۔ لیکن اس کے باوجود بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی ہوگی کہ سائنس ٹیکنولوجی اور پیشوں سے متعلق تعلیم یہ ہی ساری لو ہے، ہمارے پورے تعلیمی ڈھانچے کو بالکل مشینی بنا کر رکھ دے گی۔ تعلیم کا حقیقی مقصد علم اور

تمدن کو دوسروں تک منتقل کرنا ہے، نہ کہ صرف کوئی 'ہنر' سکھا دینا۔ انگلینڈ کے ایک مشہور ماہر تعلیم فرینک پامر نے اپنے مضمون "SKILSOLOGY VERSUS CULTURE" میں اس موضوع پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک ایسا نظامِ تعلیم جو اپنی نئی نسل کو تہذیب، روایات، تعلیمی اور اخلاقی اقدار نہیں سکھاتا وہ کسی قوم کے لیے مفید ثابت نہیں ہو سکتا۔ وہ طنزیہ انداز میں کہتا ہے:

"آج کل ہر خاص و عام کی زبان پر "ہنر" کا چرچا ہے۔ اس طرزِ فکر کا تعلیم سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ ان ہی لوگوں کے ذہن کی پیداوار ہے جو اصل میں اپنی ذاتی ترقی چاہتے ہیں مگر وہ اسے کیریر ڈولپمینٹ کا نام دیتے ہیں۔"

"اب تک ہم اس دھوکے میں تھے کہ کچھ لوگوں، مثلاً سائنس دانوں، ماہرین ریاضیات اور مورخین کو گہرے علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ روایتی نصابِ تعلیم کے ساتھ درحقیقت آج کل کی تعلیمی پالیسی بنانے والوں کی پریشانی یہ ہے کہ طلباء علم سے سرشار ہوں اور اس کے مطابق وہ اپنی زندگیوں کو سنوار سکیں۔ یہ ان کے لیے بہت بڑا دردِ سر ہے جو تعلیم کو صرف کاروباری زندگیوں کا حصّہ سمجھتے ہیں۔"

اس طرح سائنس اور مینجمنٹ پر ضرورت سے زیادہ زور ہمیں ایک ایسے نظامِ تعلیم کی طرف لے جائے گا جو گویا 'ہنر' کے مقابلہ میں 'علم' کو غیر ضروری سمجھتا ہے۔

سماج کو سائنس دانوں اور فلسفیوں دونوں کی یکساں ضرورت ہے۔ ہم آئن اسٹائن یا برٹنڈرسل کی عزت صرف ان کے 'ہنر' کی وجہ سے نہیں کرتے۔ بلکہ انھوں نے زندگی کا جو تصوّر دیا ہے اس کی وجہ سے کرتے ہیں۔ تعلیم کا اصل مقصد اپنے آپ کو زیادہ سے زیادہ بہتر بنانا ہے۔ عزت، محبت، ایمانداری اور نظم و ضبط کے دائمی اقدار کو حاصل کرنا اور پروان چڑھانا ہے۔ ماہرین تعلیم کو غور کرنا چاہیے کہ یہ اقدار رفتہ رفتہ کیوں معدوم ہوتے جا رہے ہیں؟ اور ہمیں تعلیمی اداروں میں نظم و ضبط کی زبردست کمی کیوں محسوس ہو رہی ہے؟ ایسا نظامِ تعلیم جس میں اخلاقی اقدار کو جگہ نہ دی گئی ہو وہ ہماری مادی ضروریات کی ہی تشفی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ سائنس اور ٹکنولوجی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ہیومانیٹز کی تعلیم دینا بھی بہت ضروری ہے۔ سائنس کی تعلیم تو ہمیں 'ہنر' سکھائے گی اور لبرل ایجوکیشن ہمیں یہ سکھائے گی کہ ہم اس ہنر کو طویل عرصہ تک انسانیت کی فلاح و بہبود کے کاموں میں کیسے استعمال کریں۔

تعلیمی اعتبار سے ایک اور قابلِ ذکر مسئلہ پبلک اسکول اور سرکاری اسکول کے درمیان حائل خلیج کو دور کرنا ہے۔ تقریباً سبھی پبلک اسکولوں میں انگریزی زبان ذریعۂ تعلیم ہے۔ وہ زیادہ تعلیم یافتہ اور باصلاحیت اساتذہ کو اچھی تنخواہوں پر رکھ سکتے ہیں۔ لیکن وہاں تعلیم دلوانا اوسط اور اس سے کم درجے کے گھرانوں کے لیے بہت گراں ہوتا ہے۔ ان دونوں قسم کے اسکولوں میں تعلیمی معیار میں کافی فرق ہے جس کے نتیجے میں سرکاری اسکولوں کے طلباء احساس کمتری کا شکار ہوتے ہیں۔ اس طرح ہم ایک ایسا نیا طبقہ تعلیم کے میدان میں تیار کر رہے ہیں جو مستقبل میں ڈاکٹر، انجینیر اور مینجمنٹ ڈائریکٹر وغیرہ بنیں گے۔ دوسرے الفاظ میں پوری معیشت پر ان کا قبضہ ہو جائے گا۔ جمہوریت کا سب سے اہم اصول سماجی مساوات ہے۔ لیکن یہ فرق ناانصافی کو روز بروز بڑھاوا دے رہا ہے۔ کچھ لوگوں کو یہ اندیشہ لاحق ہے کہ ان ماڈل اسکولوں سے جن کو نئی تعلیمی پالیسی کے تحت منظوری دی گئی ہے۔ یہ فرق مزید بڑھتا چلا جائے گا۔

آزادی کے چالیس سال بعد بھی ہر زاویہ سے سوچنے پر ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ملک کا تعلیمی ڈھانچہ اب بھی واضح نہیں ہے۔ اس کی خامیوں کو دور کرنے کے سلسلہ میں مختلف طبقۂ فکر کے لوگوں کے مشورے موصول ہو رہے ہیں۔ ہمیں جلد بازی میں کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ تعلیم اور سماجیات کے ماہرین کو قبل اس کے کہ وہ کسی نتیجے تک پہونچیں تعلیم کے ہر پہلو پر اچھی طرح غور کر لینا چاہیے۔ آزادی کی پانچویں دہائی میں ہمیں ایک ایسا تعلیمی منصوبہ تیار کرنا چاہیے جس میں ملک کی ہمہ جہتی ضروریات کا لحاظ رکھا گیا ہو اور اس لائحہ عمل کو بھی واضح کیا گیا ہو جس سے اس تعلیمی منصوبہ کے مقاصد پورے ہو سکیں۔

عبدالرب عرفان

"چہار مقالہ" میں ایک محل نظر لفظ

مجمع النوادر معروف بہ چہار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی کا وہ معرکہ آرا کارنامہ ہے جو اپنے زمانۂ تصنیف (۵۵۱ھ - ۵۵۲) سے عہدِ حاضر تک اربابِ نقد و نظر سے خراجِ تحسین حاصل کرتا رہا ہے اور آج بھی اس کی مقبولیت میں کوئی واقع کمی نہیں ہوئی۔ علامہ محمد قزوینی اس کے "ایجاز لفظ و اشباع معنی و سلاست کلام"، جیسے محاسن کے پیش نظر اسے "سر مشق انشا و جیز نویسی ہر ایرانی جدید" قرار دیتے ہیں۔[1] دکتر رضازادہ شفق اسے سلاست، انشا، طرزِ سخن اور اسلوبِ عبارت کے لحاظ سے فارسی نثر کے ردیف اوّل کے آثار میں شمار کرتے ہیں۔[2] دکتر ذبیح اللہ صفا کے بقول نظامی کا شیوۂ انشا ادب فارسی میں "قابلِ توجہ بسیار" ہے نیز تمام موارد پر "جزیل و استوار" حشو و زوائد سے پاک اور فصیح ہے۔[3] ملک الشعرا بہار بھی اسے "سادگی عبارت، سلامت کلام، ایجاز و اشباع معنی" کے لحاظ سے درجۂ اوّل کی قدیم کتابوں میں مقام عطا کرتے ہیں۔[4]

فارسی زبان و ادب کے ان محققین، مورخین اور ناقدین کے خیالات کی تصدیق "چہار مقالہ" کے مطالعے سے ہوتی ہے۔ بالخصوص مقالۂ اوّل "در ماہیت دبیری و کیفیت دبیر کامل و آنچہ تعلق

---

[1] چہار مقالہ، تصحیح محمد قزوینی (چاپ لیدن): ص ص ج - د

[2] "تاریخ ادبیات ایران" اردو ترجمہ از مبارز الدین رفعت) دہلی ۱۹۸۵ء؛ ص ۳۱۰

[3] تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم: ص ۹۶۳

[4] سبک شناسی، جلد دوم: ص ۲۹۸۔

بدین دارد"، موضوع و مواد اور سبک و شیوہ ہر دو لحاظ سے فن انشا اور اس کے شرائط و معاییر پر نظامی عروضی کی غیر معمولی قدرت و مہارت کا آئینہ دار ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس نے فن انشا میں اپنی ژرف نگاہی کا بھرپور ثبوت دیا ہے۔ اس کی فن شناس فطانت نے ایک ایک لفظ کو شعور و وجدان کی میزان میں تول کر اس مہارت کے ساتھ عبارت کا جزء بنایا ہے کہ پوری کتاب انشا کا بہترین قابلِ تقلید نمونہ بن گئی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں ایسے مقامات بقول دکتر محمد معین، نادر ہیں جہاں لفظ یا محاورے کے مورد استعمال میں غرابت کی جھلک نظر آتی ہو لیکن ان اشتباہات کے باب میں "تصرف ناسخانِ ناشی" کے احتمال کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ان سطور میں ایک ایسے لفظ کی نشان دہی مقصود ہے جو عبارت میں بے محل اور بے مورد واقع ہوا ہے اور جہاں تک راقم الحروف کے علم و اطلاع کا تعلق ہے، کسی ناقد فن اور صاحب قلم نے اس پر اظہارِ خیال نہیں کیا ہے۔ راقم کی مراد "لفظ "انصاف" " سے ہے جو مقالۂ اوّل کی حکایت نمبر ۹ کے آخری جملے میں آیا ہے۔ یہ لفظ ان تمام نسخوں کے علاوہ، جو راقم کی نظر سے گزرے ہیں، علّامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین کے مصحّح نسخوں میں بھی موجود ہے۔

نفسِ موضوع پر بحث کا آغاز کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت کر دینا ضروری ہے کہ ان سطور میں جس محل نظر لفظ کی نشان دہی کی جرأت کی جا رہی ہے، لازمی نہیں کہ اس کا ذمّہ دار نظامی عروضی کا قلم ہو۔ نظامی عروضی جیسے بیدار مغز اور فن انشا کے ماہر سے ایسی لغزش کا سرزد ہونا خلاف توقّع ہے۔ ظن غالب یہ ہے کہ چہار مقالہ کے استنساخ کے دوران اس کے قدیم ترین دستیاب نسخے کے سالِ کتابت (۸۳۵ھ)[۱] سے پہلے (غالباً نظامی عروضی کے عہد حیات سے قریب تر زمانے میں) کسی کاتب سے یہ تصرّف ہو گیا ہو گا اور زمانۂ مابعد کے ناسخین جنھوں نے اس نسخے یا اس کی نقل یا اس کی نقل کی نقل (علیٰ ہذا القیاس) کو پیش نظر رکھ کر اس کی کتابت کی ہو گی، اسے بجنسہٖ نقل کرتے گئے ہوں گے۔ اس قیاس کو اس سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ علّامہ محمد قزوینی نے بعض الفاظ کی قرأتوں کو، ان تمام نسخوں کے باہم متفق ہونے کے باوجود

---

[۱] چہار مقالہ، تصحیح دکتر محمد معین (مقدمہ) ص ہفتاد و ہفت نیز ص ہفتاد و ہشت (حاشیہ نمبر ۳)

درست تسلیم نہیں کیا جو چہار مقالہ کے متن کی تصحیح کے دوران ان کے پیش نظر تھے۔ اس کی مثالیں آئندہ سطور میں پیش کی جائیں گی۔

جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے، چہار مقالہ کی حکایت نمبر ۹ میں لفظ "انصاف" عبارت میں غرابت پیدا کرتا ہے۔ اس کا مفصل جائزہ لینے کی غرض سے ذیل میں وہ حکایت بتمام وکمال نقل کی جاتی ہے:

"غایتِ فصاحت قرآن ایجازِ لفظ و اعجازِ معنی است، و ہر چہ فصحا و بلغا را امثال این تضمین افتادہ است تا بدرجہ ایست کہ دہشت ہمی آرد و عاقل و بالغ از حالِ خویش ہمی بگردد، و آن دلیلی واضح است و حجّتی قاطع بر آن کہ این کلام از مجاریِ نفسِ ہیچ مخلوقی نرفتہ است و از ہیچ کام و زبانی حادث نشدہ است و رقم قدم بر ناصیۂ اشارات و عبارات او مثبت است۔ آوردہ اند کہ یکی از اہلِ اسلام پیش ولید بن المغیرہ[۵] این آیت ہمی خواند: وَقِيْلَ يَاۤ اَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ وَيٰسَمَآءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ۔ فقال الوليد بن المغيرة: وَاللهِ اِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً وَاِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً وَاِنَّ اَعْلَاهُ لَمُثْمِرٌ وَاِنَّ اَسْفَلَهُ لَمُغْدِقٌ وَمَا هُوَ قَوْلُ الْبَشَرِ۔ چون دشمنان در فصاحتِ قرآن و اعجاز او در میدان انصاف بدین مقام رسیدند، دوستان بنگر تا خود بکجا رسند؟ والسّلام۔"

یہ حکایت علامہ محمد قزوینی کے تصحیح کردہ اڈیشن (چاپ لیدن ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۱ء) سے نقل کی گئی ہے[۱]۔ اس کے متن کی تصحیح و ترتیب میں موصوف نے تین خطی اور ایک مطبوعہ نسخے سے مدد لی ہے۔ خطی نسخوں میں سے ایک کتاب خانۂ عاشر آفندی اسلامبول (قسطنطنیہ) کا نسخہ (سال استنساخ ۸۳۵ھ) ہے جو غالباً چہار مقالہ کے معلومہ نسخوں میں قدیم ترین اور بقول علامہ محمد قزوینی "بغایت صحیح و مضبوط" ہے[۲] اور قرأت کے لحاظ سے دوسرے نسخوں سے بہت مختلف ہے۔ اس کی قدامت،

۱؎ ص ۲۳ (ڈاکٹر محمد معین کے اڈیشن میں یہ حکایت کسی لفظی تغیّر کے بغیر نقل ہوئی ہے: ص ص ۹-۴۸)

۲؎ چہار مقالہ، بتصحیح محمد معین: ص ہفتاد و ہفت نیز ص ہشتاد و چہار

صحت اور استواری کا لحاظ رکھتے ہوئے موصوف نے اسے بنیاد بنا کر اپنا اڈیشن مرتب کیا اور اس کا علامتی مختصر نام "ق" رکھا۔ بقیہ دو قلمی نسخے برٹش میوزیم لندن کے کتب خانے کے ہیں۔ ان میں قدیم تر نسخے "ا" (داخلہ نمبر Or. 3507) کا سالِ کتابت ۱۰۱۷ھ ہے اور دوسرے نسخے "ب" (داخلہ نمبر Or. 2955) کی کتابت ۱۲۸۴ھ میں عمل میں آئی ہے۔ مطبوعہ نسخہ جو موصوف کے پیشِ نظر رہا ہے، طہران سے ۱۳۰۵ھ میں طبع ہوا، اسی مناسبت سے اس کا علامتی نام "ط" رکھا گیا۔ نسخۂ قزوینی میں "انصاف" کے تعلق سے اختلاف قرأت کی عدم موجودگی اس لفظ پر مذکورہ بالا نسخوں کے متفق ہونے کا پتا دیتی ہے۔

چہار مقالہ کی تصحیح مجدد کے وقت ڈاکٹر محمد معین کے پیش نظر علامہ محمد قزوینی کے مذکورہ بالا اڈیشن کے علاوہ آقای حاج محمد آقا نخجوانی کا ذاتی نسخہ (سالِ کتابت ۱۳۰۵ھ) اور محمد ہندو شاہ کی تالیف دستور الکاتب (جس میں مقالۂ اوّل قدرے تصرف کے ساتھ نقل کیا گیا ہے) بھی رہی ہے۔ محمد معین نے علامہ قزوینی کے اڈیشن سے اختلاف قرأت کو اپنے اڈیشن کے حاشیۂ اوّل میں نقل کر کے برقرار رکھا ہے اور ان میں اپنے اضافہ و ترمیم کی "م.م." کی علامت سے صراحت کر دی ہے لیکن زیر نظر لفظ (یعنی انصاف) کے تعلق سے انھوں نے بھی کسی اختلاف قرأت کی نشان دہی نہیں کی ہے۔ اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ ان زائد نسخوں (یعنی نسخۂ آقای نخجوانی اور دستور الکاتب) میں بھی، جن سے محمد معین نے "تصحیح مجدد" میں مدد لی ہے، منقولہ بالا حکایت میں لفظ "انصاف" ہی پایا جاتا ہے۔

ان تفصیلات کے بیان کرنے کا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ زیرِ نظر حکایت میں لفظ انصاف پر ان تمام نسخوں کا اجماع ہے جو چہار مقالہ کے فاضل مرتبین کے پیشِ نظر رہے ہیں۔ نیز اس لفظ کے تعلق سے ان کی خاموشی پتا دیتی ہے کہ وہ اسے درست تسلیم کرتے ہیں۔

راقم کی نظر سے بھی اب تک چہار مقالہ کے جتنے نسخے گزرے ہیں وہ بھی زیر بحث مورد پر لفظ "انصاف" ہی کے موید ہیں، مثلاً:

(۱) بہ تصحیح و مقدمہ از ڈاکٹر سید رغیب حسین، مطبوعہ رام نرائن لال بینی مادھو الہ آباد ۱۹۸۰ء (ص ۳۵)

(۲) نسخہ چاپ سنگی، مطبع نا معلوم : ص ۳۱

(۳) از روی نسخۂ محمد قزوینی (بدونِ تعلیقات وحواشی) ص ۲۴

اس کے علاوہ دو ترجمے بھی راقم کے پیشِ نظر ہیں۔ ایک اردو اور دوسرا انگریزی۔ اردو ترجمہ پروفیسر عندلیب شادانی کی کوشش ہے اور انگریزی مشہور مستشرق ڈاکٹر ای جی براؤن کی کاوش۔ ان ترجموں سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن مطبوعہ یا غیر مطبوعہ نسخوں کو پیشِ نظر رکھ کر کیے گئے ہیں، اُن میں بھی "انصاف" ہی ہے[1]۔

اس خصوص میں ایک اہم اور جالب توجہ نکتہ یہ ہے کہ علامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین نے جن خطی یا چاپی نسخوں سے تصحیح متن میں استفادہ کیا ہے ان تمام میں "انصاف" سے پہلے آنے والے لفظ (یا الفاظ) میں زبردست اختلاف ہے۔ چنانچہ نسخہ "ق" میں جو قدیم ترین دستیاب نسخہ اور بقول علامہ قزوینی "بغایت صحیح و مضبوط" ہے، "میانِ دین وانصاف" پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس برٹش میوزیم کے دونوں نسخوں (۱ اور ب) اور طہران کے مطبوعہ نسخے میں "میادینِ دین وانصاف" ہے[2]۔ یہ دونوں ہی قرأتیں علامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین کے نزدیک محلِ نظر تھیں لہٰذا اول الذکر نے اپنے شعور و وجدان کی رہنمائی پر اعتماد کرتے ہوئے "میادینِ انصاف" کو اصح قرار دے کر متن میں جگہ دی اور ثانی الذکر نے اس قرأت کو قبول کر کے اس پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی اور تمام نسخوں کی مختلف قرأتوں کو ذیلی حاشیے میں درج کر دیا۔ جہاں تک لفظ "میادین" کا تعلق ہے اس مورد پر یقیناً اصح اور دیگر تمام قرأتوں پر مرجح ہے لیکن فاضل مرتبین نے لفظ "انصاف" سے پیدا ہونے والی غرابت پر توجہ نہیں فرمائی اور اس کے سلسلے میں صرف نسخوں کے اتفاق کو کافی سمجھا۔ حالانکہ ہر دو فاضلین کے اڈیشنوں میں چند ایسے بھی موارد ہیں جہاں بعض الفاظ کو جملہ نسخوں کے اتفاق کے باوجود متن میں جگہ نہیں دی گئی اور انھیں مناسب ترین

---

[1] ترجمۂ شادانی، لاہور ۱۹۳۰ء، ص ۸۴۔ ترجمہ براؤن (۱۸۹۹ء) میں EQUITY یعنی انصاف ہے، ص ۴

[2] چہار مقالہ (چاپ لیدن)، ص ۳۴، (معین محمد کے اڈیشن میں دوسری قرأت "میادینِ دین انصاف" (بدون واو عاطفہ) ہے، ص ۳۹ (حاشیہ نمبر ۸)

الفاظ سے بدل دیا گیا۔ چنانچہ زیر بحث حکایت ہی میں تمام نسخوں کا اجماع "ولید بن مغیرہ" پر ہے[1] لیکن انھوں نے اس مقام پر الولید بن المغیرہ کو النسب واضح قرار دیا ہے[2] چند موارد ایسے بھی ہیں جہاں محل نظر قرأت کی تصحیح کے بجائے اسے متن میں برقرار رکھا اور حاشیے میں صحیح قرأت کی نشان دہی پر اکتفا کیا ہے، مثلاً التکبر مع المتکبر صدقۃ[3] میں لفظ صدقہ کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

"صدقہ: کذا فی جمیع النسخ والمعروف حسنۃ۔"[4]

اسی طرح مقالہ اول کی حکایت نمبر ۱ کے افتتاحی جملے "بیش از ین درمیان ملوک عصر و جبابرہ روزگار بیش ..... الخ" میں دوسرے "بیش" پر محمد معین حاشیہ آرائی فرماتے ہیں:

"بیش، زائد و رکیک بنظر می رسد و احتمال می رود کہ با تصرف ناسخین در عبارت دخیل شدہ باشد ....."[5]

لیکن جملے "وچون شعر بدین درجہ نباشد تاثیر او را اثر نبود" (مقالہ دوم) میں لفظ "تاثیر" کے سلسلے میں اس احتمال کو نظر انداز کر گئے۔ اس کے بارے میں حاشیے میں رقمطراز ہیں:

"تاثیر چگونہ بی اثر باشد (مگر بتوجیہ متکلف)"[6]

بہر کیف، "چہار مقالہ" کے متن کی تصحیح میں اس قدر ژرف نگاہی اور عرق ریزی سے کام لینے کے باوجود زیر نظر حکایت میں لفظ "انصاف" کے بے مورد واقع ہونے اور اس سے

---

1. چہار مقالہ (محمد قزوینی): حاشیہ: ص ۳۳۰
2. ایضاً: متن: ص ۲۳
3. ایضاً: متن: ص ۱۲
4. ایضاً: حاشیہ: ص ۳۲۸
5. ایضاً: (محمد معین): ص ۳۹ (حاشیۂ اول: نمبر ۱)
6. ایضاً: (محمد معین) ص ۷۴ (حاشیۂ دوم نمبر ۱)

پیدا ہونے والی غرابت اور ابہام کا پہلو دونوں فاضل مرتبین کی نگاہ سے پوشیدہ رہ گیا۔ اس حکایت کا بالاستیعاب جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ نظامی عروضی نے اس میں قرآن کے "ایجاز لفظ و اعجاز معنی" کا اتّصاف کیا ہے۔ حکایت کے اختتامی حصّے میں خالد بن مغیرہ نے بھی یہ کہہ کر کہ : واللہ انّ علیہ لطلاوۃ وانّ لہ لحلاوۃ وان اعلاہ لمثمرٌ وانّ اسفلہ لمعذقٌ وماھو قول البشر (خدا کی قسم اس میں حسن و بہجت ہے اور اس میں شیرینی ہے اور اس کا اعلا (ابتدائی حصّہ) میوہ دار ہے اور اس کا زیریں (آخری حصّہ) پر شگوفہ ہے اور یہ کسی انسان کا کلام نہیں) قرآن کی فصاحت اور اس کے اعجاز بیان کا "اتّصاف" کیا ہے (نہ کہ انصاف)۔ اس لیے ولید بن مغیرہ کے قول پر جو در اصل قرآن کی ستائش ہے، نظامی عروضی کا تبصرہ "اتّصاف" کا متقضی ہے، انصاف کا نہیں۔

ارباب نقد و نظر سے یہ نکتہ پوشیدہ نہیں کہ لفظ انصاف ان ہی موارد پر فصیح ہے جہاں یا تو کسی کے شیوۂ عدل کی ستایش کی جاتی یا کسی اختلافی معاملے یا مسئلے کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔ کلام اللہ کی فصاحت اور اعجاز بیان کے باب میں اختلاف کی قطعی گنجایش نہیں۔ تاریخ اسلام شاہد ہے کہ مکّے سے ان فصحا نے بھی جو قبولِ اسلام کی سعادت عظمیٰ سے محروم رہے، اپنی زبان دانی کے زعم کے باوجود قرآن کی فصاحت اور معجز بیانی کا اعتراف اور اتّصاف کیا۔

زیر بحث محل نظر اور متنازع لفظ انصاف کے علاوہ "انصاف" تین دیگر موارد پر بھی استعمال ہوا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) عدل و انصاف (نسخۂ محمد معین : ص ۲)

(۲) انصاف از نعیم جوانی بستدند و داد از عنفوان شباب بدادند... (ایضاً : ص ۵۰)

(۳) اصحاب انصاف دانند کہ ..... (ایضاً : ص ۴۲)

ان موارد پر "انصاف" برمحل، فصیح اور غرابت کے شائبے تک سے پاک ہے۔

اپنے موقف کی تائید میں راقم الحروف نے ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہے جو عبارت ہے "چہار مقالہ" کے سالِ تصنیف (۵۵۱ھ۔ ۵۵۲ھ) اور اس کے قدیم ترین دستیاب نسخے کے سال استنساخ (۸۳۵ھ) کے درمیان ۲۸۳ سال کے طویل زمانی فصل سے۔ اتنے طویل عرصے میں اور وہ بھی "چہار مقالہ" جیسی مقبول کتاب کے نہ جانے کتنے نسخے معرض کتابت میں آئے

ہوں گے اور سہو کتابت سے نہ جانے کتنے الفاظ کا چہرہ مسخ ہوا ہوگا۔ اس کا اندازہ علامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین کے تنقیدی اڈیشنوں کے حواشی میں درج شدہ اختلافات قرأت سے لگایا جا سکتا ہے۔ جب "میادین" کاتبوں کے تصرف سے "میانِ دین و..." اور "میادینِ دین و..." کی شکل اور واحدۃ بواحدۃ "واحد بواحد" کی صورت اختیار کر سکتا ہے تو "اتصاف" کا صرف ایک نقطے کی کمی سے "انصاف" نقل ہو جانا خارج از امکان نہیں۔ چنانچہ حکایت کے اختتامی جملے میں جو آیت: قِیلَ یَا ارضُ ابلعی.... الخ کے حق میں ولید بن مغیرہ کے کہے ہوئے ستائشی کلمات پر نظامی عروضی کا تبصرہ ہے، اگر "میادین الانصاف" کے بجائے "میادین اتصاف" پڑھا جائے تو نہ صرف اس جملے کی ابہامی کیفیت کا ازالہ ہو جاتا ہے بلکہ لفظ "اتصاف" اس جملے کے مفہوم کو پوری طرح واضح کر کے اسے حکایت کے بقیہ حصے سے ہم آہنگ بھی کر دیتا ہے۔

ڈاکٹر عبد الرب عرفان، صدر شعبۂ اردو و فارسی، انسٹی ٹیوٹ آف آرٹس اینڈ سوشل سائنسیز، ناگپور (مہاراشٹر)

علمی دنیا کا ایک بڑا حادثہ

سید صباح الدین عبد الرحمان کی وفات

ماہنامہ جامعہ کی کتابت مکمل ہو جانے کے بعد یہ افسوس ناک خبر موصول ہوئی کہ دار المصنفین کے ناظم اور مدیر ماہنامہ معارف کا ۱۸ر نومبر کو لکھنؤ میں ایک حادثہ میں انتقال ہو گیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ مرحوم دار المصنفین کی مجلس انتظامیہ کی ایک میٹنگ کے لیے جو مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کی صدارت میں ندوۃ العلماء میں ہونے والی تھی لکھنؤ گئے تھے۔ مرحوم کا جامعہ اور اہل جامعہ سے خاص تعلق تھا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے، ان کے مراتب بلند سے بلند تر کرے اور پس ماندگان کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

اسلامی شریعت علم اور عقل کی میزان میں

مؤلف: مولانا شہاب الدین ندوی
ناشر: فرقانیہ اکیڈمی ٹرسٹ، ۱۶۵ اداسرہلی، بنگلور ۵۶۰۰۵۶
قیمت: ۱۸ روپے

زیرِ نظر کتاب اسلامی شریعت علم و عقل کی میزان میں مؤلف کی سابقہ تالیف شریعت اسلامیہ کی جنگ کے نام کی تبدیلی کے ساتھ شائع کی گئی ہے۔ اس میں حسبِ ذیل چار اہم مسائل زیرِ بحث آئے ہیں:

۱۔ کیا اسلامی شریعت میں تبدیلی کی ضرورت ہے؟ ایک علمی و تحقیقی جائزہ۔

۲۔ اسلامی شریعت ناقابلِ تغیر کیوں ہے؟ اسلامی شریعت کی برتری اور معقولیت کے دلائل۔

۳۔ اسلامی شریعت کی حقیقت و ماہیت اور اس کے چند امتیازی خصائص۔

۴۔ اجتہاد اور اس کے نئے آفاق۔ پندرہویں صدی کی ایک تجدیدی ضرورت۔

پہلے سوال کے تحت فاضل مؤلف نے وضاحت کی ہے کہ شریعت میں کسی تبدیلی کی قطعی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہاں تک کہ خود رسولؐ برحق کو اس میں تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا، وہ شریعت الٰہی کے عملی و قولی شارح تھے۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے قرآن کی کئی آیتیں مع ترجمہ نقل کی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں تبدیلی کا حق خود رسولؐ کو بھی نہیں تھا، اجتہاد کی گنجائش تو محض غیر منصوص مسائل میں ہے یعنی وہ مسائل جن کی قرآن و حدیث میں صراحت نہیں ہے۔ ایک حدیث کا ترجمہ جو معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل کے حوالوں سے نقل کیا ہے:

"جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجنا چاہا تو آپؐ نے ان سے

انھوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ پھر آپ نے پوچھا کہ اگر تم اس قضیہ کا حل کتاب الٰہی میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اس پر آپؐ نے پھر پوچھا کہ اگر تم کتاب وسنت دونوں میں اس کا حل نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ اس پر معاذؓ نے کہا کہ میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ تو اس جواب کو سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے اور معاذؓ کی پیٹھ ٹھونکی اور فرمایا کہ الحمدللہ اس نے رسولِ خدا کے قاصد کو صحیح سوجھ بوجھ عطا کی" (صفحات ۲۰۲-۲۰۱)

اسلامی شریعت میں تبدیلی کے مطالبہ کو مؤلف سیاسی ذہن کی پیداوار قرار دیتے ہوئے اسے "تہذیبی وحدت" کی تحریک کا نتیجہ بتاتے ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی قانون، قانون الٰہی ہونے کی وجہ سے 'کامل'، 'برتر' اور 'بالکل سائنٹفک' ہے اور اسے آہستہ آہستہ دوسرے مذہب والے بھی قبول کر رہے ہیں مثلاً مسیحی حلقوں اور ہندو معاشرے میں قانونِ طلاق جسے نفرت سے دیکھا جاتا تھا لوگ اپنانے لگے ہیں۔

دوسرا سوال کہ خدائی قانون میں جمود کیوں؟ جب کہ دنیا کے تمام قوانین میں ترمیم واضافے ہو رہے ہیں، اس کا مؤلف یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ انسان کے خود ساختہ قوانین اس کی کوششوں کا نتیجہ ہوتے ہیں اس لیے ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس شریعت ایک کامل و برتر نظام ہے جس میں روزِ اوّل سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور ہر دور میں قابلِ عمل ہے۔ موجودہ دور کے قوانین کی چند اصولیات مثلاً مساوات، عدل، انسانیت اور اظہار رائے کی آزادی کے خیالات اسلام ہی سے ماخوذ ہیں۔

کتاب کا تیسرا موضوع بحث 'اسلامی شریعت کی حقیقت وماہیت' پر لکھتے ہوئے مؤلف نے دین وشریعت کا فرق، قانون الٰہی اور شریعت کی امتیازی خصوصیات، عائلی قوانین کا ذکر کیا ہے نیز یہ وضاحت کی ہے کہ اسلامی قانون کے کسی دفعہ کو کسی دور میں صحیح علمی وعقلی بنیاد پر چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے ثبوت میں آیاتِ قرآنی کے جابجا حوالے نقل کیے گئے ہیں۔

چوتھا موضوع بحث 'اجتہاد اور اس کے نئے آفاق' پندرہویں صدی کی ایک تجدیدی ضرورت پر بالتفصیل روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسلامی شریعت میں ایسے اصول موجود ہیں جن کی روشنی میں

صدر کے افتتاحی کلمات کے بعد سمپوزیم کا آغاز ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب کی تقریر سے ہوا۔ انھوں نے اپنے عہد کی جامعہ کی تعلیمی اور تہذیبی فضا کی جھلکیاں پیش کیں اور اب سے چالیس پینتالیس سال پہلے کے دور میں، جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ کے قومی جوش وخروش اور جذبۂ ایثار وقربانی کی داستان سنائی۔ ان کے بعد محسنی صاحب نے اپنا مقالہ پڑھا۔ انھوں نے ان عوامل کی نشان دہی کی جنھوں نے قومی جذبات کو فروغ دیا تھا اور اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ اب متحدہ قومیت کی لَے کیوں دھیمی پڑ رہی ہے اور یہ صورتِ حال کن تبدیلیوں کا نتیجہ ہے۔ اس سمپوزیم کے آخری مقرر پروفیسر مشیر الحسن نے جامعہ کے قیام کے سیاسی محرکات کا ذکر فرمایا اور اس بات پر زور دیا کہ حصولِ آزادی سے قبل کی جامعہ میں جن قوم پرور خدمت گزاروں نے جامعہ کی آبیاری کی اور کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہیں کیا، ان سب کے کارناموں کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے۔ کیوں کہ ان کی خدمات، ہماری جدوجہدِ آزادی کا ایک قیمتی سرمایہ ہیں۔ صدر کی درخواست پر جامعہ کے معتزز حیاتی رکن اور بزرگ استاد پروفیسر محمد عاقل نے "عہدِ ذاکر" کے طریقہ کار اور تعلیمی فکر پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے بتایا کہ اپنے "نصاب"، اور "معیار" کا ہر استاد، خود ذمہ دار تھا، اظہارِ خیال کی مکمل آزادی نصیب تھی، رہن سہن نہایت سادہ تھا اور "دفتر شاہی مزاج" سے فضا پاک تھی۔

آخر میں صدر نے عبداللہ ولی بخش قادری صاحب (شعبۂ اساسِ تعلیم) کو سمپوزیم کے مذاکرات کے اہم نکات بیان کرنے کی دعوت دی۔ انھوں نے مقررین کے افکار کو سراہتے ہوئے سمپوزیم کے موضوع پر براہِ راست اپنے خیالات کا اظہار کیا۔

ہمیں اپنے آپ کو یاد دلانا چاہیے بلکہ بار بار دہراتے رہنا چاہیے کہ ہمارے مقاصد کیا ہیں۔ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ جامعہ کا تعلیمی زاویۂ نظر، اپنے مقاصد سے متعیّن ہوتا ہے جو کہ اکابرینِ جامعہ نے بیان کیے ہیں جن میں "متحدہ ہندستانی قومیت" اور "ملّت پروری" دونوں کو متفقہ طور پر مقدم گردانا گیا ہے۔ اس طور پر جامعہ نے ملک کی تعلیم کو خاص اپنا "کردار" پیدا کرنے کی راہ دکھائی۔ انھوں نے جامعہ کے رہنمایانہ تعلیمی اصولوں کی نشان دہی بھی کی جن میں آزادئ فکر، تشکیلِ کردار، رواداری اور وسیع النظری کا خاص طور پر ذکر کیا۔ انھوں نے پہلے امیر جامعہ مسیح الملک حکیم اجمل خاں صاحب کے تجویز کردہ نسخے "از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد" کی روح کو جامعہ کی زندگی

میں سرایت کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ انھوں نے اپنی تقریر کے اختتام پر کہا کہ ہمارا تعلیمی زاویۂ نظر، قومی ذہن کی تشکیل رہا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب ہم زمانے کے رنگ میں ڈوب کر نہ رہ جائیں بلکہ اپنے رنگ سے ملک کی رنگینی میں اضافہ کریں، خود کو تقلید کی تن آسانی سے محفوظ رکھیں اور بامقصد پیش قدمی کی جرأت مندی کو اپنا شعار بنائیں۔ خدا ہمیں توفیق دے کہ ہم اپنی میراث کے سچے امین ثابت ہوں۔

قدیم سکّوں کی دریافت

وارسا، ۳۰ اکتوبر۔ جنوبی مغربی پولینڈ میں ایک شخص کو گیارہویں صدی کے چاندی کے بیس ہزار سکّے اس وقت ملے جب وہ اپنے باغیچہ میں ایک نالی بنا رہا تھا۔ ان سکّوں کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر ابھی تک ان کی مالیت کا اندازہ نہیں کیا جا سکا۔ سکّے حسب ضابطہ سرکار کے قبضہ میں چلے گئے ہیں۔ البتہ ان کو پانے والے کو ایک خصوصی قومی تقریب میں بقدر ایک سو ستر ڈالر انعام ملے گا جو اس کی چھ ہفتہ کی تنخواہ کے برابر ہے۔ علاوہ ازیں اس کا نام اس تاریخی خزانہ کے ساتھ وابستہ رہے گا۔

ہرانیچ، ۲ر نومبر (د ی ن ا) تھانہ کھیری گھاٹ کے راکھونا گاؤں میں ایک عمارت کی بنیادوں کی کھدائی کے دوران سونے اور چاندی کے سیکڑوں کی تعداد میں ایسے سکّے پائے گئے جن کی پشت پر ۱۲۱۹ء کی تاریخ پڑی ہوئی ہے۔

میسور، ۵ر نومبر (د ی ن ا) مغل دور اور وجے نگر سلطنتوں کے تقریباً ۳ ہزار نایاب سکّے دریافت کیے گئے ہیں۔ یہ سکّے یہاں سے ۵۰ کلومیٹر دور بیلاندور قصبہ میں پائے گئے۔ بیلاندور کے تحصیل دار اور آرکیالوجی کے سابق ڈپٹی ڈائرکٹر شری تحسین خاں نے اس ایجنسی کو بتایا کہ ۱۹ ویں صدی کے اوائل سے متعلق ایک نقرئی سکّہ کا وزن ۸۷۴ گرام اور ایک سونے کی زنجیر ۱½ تولہ وزن کی ہے جو کہ قصبہ کے تلوک آفس کے ریکارڈ روم سے حال ہی میں برآمد کی گئی ہے۔ شری خان کے مطابق آفس کی عمارت سلطان حیدر علی، ٹیپو سلطان، اور میسور کے مہاراجہ کے دیوان پورنیہ کی ملکیت تھی۔ یہ خزانہ تقریباً ۱۵ برس سے مقفل تھا اور مشہور تھا کہ اس پر ایک سانپ قابض ہے۔ خزانہ کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض سکّے کچھ مندروں کو چڑھائے گئے تھے۔

مدراس، ۵ر نومبر (د ی ن ا): ترچراپلی ضلع کے مقام کرور سے ایک نایاب سکّہ برآمد ہوا جس کا تعلق سنگم عہد خوشحال

علمی و تہذیبی خبریں

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا یوم تاسیس

آج سے سرسٹھ برس قبل جمعہ کے دن ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ کالج کی مسجد میں باضابطہ طور پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کے ہاتھوں رسم تاسیس عمل میں آئی۔ حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اس موقع پر ولولہ انگیز تقریریں کیں۔ یہ وہ تاریخی دن تھا جس کی یاد ہر سال جامعہ میں منائی جاتی ہے۔ اس موقع پر تقریبات کا اہتمام ہوتا ہے، علمی، ادبی اور ثقافتی پروگرام منعقد ہوتے ہیں، اور بانیانِ جامعہ کو خراجِ عقیدت پیش کیا جاتا ہے۔

ہر سال کی طرح امسال بھی جامعہ میں یوم تاسیس کی تقریبات کا اہتمام ہوا۔ پروگرام کا آغاز ۲۹ اکتوبر کی صبح 'ریس برائے قومی یک جہتی' سے ہوا۔ پھر این، سی، سی کے نمائندوں کے گارڈ آف آنر، اور شیخ الجامعہ کے ہاتھوں پرچم کشائی عمل میں آئی اور پرچم کا ترانہ ہوا۔ اس کے بعد جلسۂ یوم تاسیس تلاوت کلام پاک سے شروع ہوا جس کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف نے فرمائی۔ شروع میں جامعہ کا ترانہ ہوا، پھر دو ایک تقریریں اور ایک نظم ہوئی۔ پھر خصوصی مہمان امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب نے طلباء و اساتذہ اور منتسبین جامعہ کو خطاب کیا، جس میں جامعہ کی تاریخی اہمیت اور ملّی و قومی حیثیت واضح کرتے ہوئے جامعہ کے معماروں کو خراج عقیدت پیش کیا، اس کے پرانے ہمدردوں کا جامعہ سے خلوص و محبّت کا ذکر کرتے ہوئے ان سے اہل جامعہ کی وابستگی کی اہمیت پر روشنی ڈالی نیز جامعہ میں ایک آرکائیوز کے قیام کو ضروری قرار دیا تاکہ جامعہ کا تاریخی سرمایہ منضبط اور منظم شکل میں نہ صرف محفوظ رہ سکے بلکہ آیندہ نسلوں کے لیے فیضان کا سرچشمہ بنا رہے۔

آخر میں شیخ الجامعہ کی فکر انگیز تقریر ہوئی جو اسی شمارہ میں شائع کی جا رہی ہے، اسی دن

سہ پہر کو کانفرنس ہال میں "جامعہ کا تعلیمی زاویۂ نظر قومی احساس کے ارتقاء کا ایک عنصر" پر ایک سمپوزیم منعقد ہوا۔ اس سمپوزیم کی کچھ تفصیلات ذیل میں شائع کی جارہی ہیں۔

۳۰ راکتوبر کا نہایت اہم پروگرام پروفیسر محمد مجیب میموریل لکچر تھا، اس کے لیے پروفیسر مشیر الحق، وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی مدعو کیے گئے تھے۔ ان کا لکچر عالمانہ اور قرآن کے تراجم کے مسائل سے متعلق تھا۔ ۳۱ راکتوبر کو "تحریک آزادی میں جامعہ کا حصہ" کے موضوع پر کانفرنس ہال میں ایک سمپوزیم منعقد ہوا۔ مندرجہ بالا پروگراموں کے علاوہ اس موقع پر اور بھی کئی اہم پروگرام منعقد کیے گئے۔ فلم شو قوس و قزح، رنگارنگ تفریحی اور میلہ کے پروگرام نرسری اور مڈل اسکول کے بچّوں کی توجہ کا مرکز بنے رہے۔ غزل سرائی کے مقابلہ کے تحت محمد حسین آبو ٹرافی، کل ہند تقریری مقابلہ اردو اور کل ہند مقابلہ قرأت کے تحت وو الگ الگ ڈاکٹر ذاکر حسین ٹرافی کے انعامات کا اہتمام بھی معنوی حیثیت کا حامل تھا۔

روئیداد سمپوزیم منعقدہ ۲۹ راکتوبر ۱۹۸۷ء جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کی تقریبات یوم تاسیس کے موقع پر ۲۹ راکتوبر ۸۷ء کو شام کے ساڑھے تین بجے آزادی کے چالیس سالہ جشن کے سلسلے کا ایک سمپوزیم بعنوان "جامعہ کا تعلیمی زاویۂ نظر۔ قومی احساس کے ارتقا کا ایک عنصر" منعقد ہوا۔ جلسے کی صدارت پروفیسر عبدالرفیق سیّد (شعبۂ عمرانیات جامعہ) نے فرمائی۔

سب سے پہلے جلسے کے داعی پروفیسر محمد میاں (صدر شعبۂ اساس تعلیم جامعہ) نے مقررین کا خیر مقدم کیا۔ شرکاء میں ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب، پروفیسر شمس الرحمٰن محسنی صاحب، پروفیسر مشیر الحسن صاحب اور جناب عبداللہ ولی بخش قادری صاحب تھے۔

پروفیسر محمد میاں نے کہا کہ اس سمپوزیم کا انعقاد، قوم پروری کے فروغ میں ایک درس گاہ کی حیثیت سے جامعہ کے حصّے پر روشنی ڈالنے کی غرض سے کیا گیا ہے۔ موضوع کے بارے میں مجھے کچھ نہیں کہنا ہے۔ میں بھی سب حاضرین کی طرح ممتاز مقررین کے خیالات جاننے کا خواہش مند ہوں جو کہ اپنے اپنے مخصوص مطالعے اور جامعہ سے قربت کی بنا پر سمپوزیم کے موضوع کے ساتھ بہتر طور پر انصاف کرنے کے اہل ہیں۔

ہر زمانہ میں نئے مسائل کا حل معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ فقہاء کرام نے 'فقہ' اور 'اصول فقہ' کے نام سے جو چیزیں جمع کی ہیں، وہ 'نظیر' کا کام دے سکتی ہیں۔ قرآن وحدیث کے نصوص کو بنیاد بنا کر صرف ایسے مسائل میں قیاس کی گنجائش ہے جس میں قرآن وحدیث کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ مؤلف دین میں اجتہاد وقیاس کا مقام واضح کرتے ہیں کہ اسلام نے عقل کا استعمال نہ کرنے والوں کی مذمت کی ہے اور اسلامی شریعت میں اجتہاد وقیاس کی اہمیت، اس کی عقل پسندی کی وجہ سے ہے۔ آخر میں مؤلف نے ڈاکٹر یوسف قرضاوی کے اس مشورہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ انفرادی اور اجتماعی دونوں سطح پر اجتہاد کی اشد ضرورت ہے اور اس ضمن میں ایک اجتہاد بورڈ کا قیام بہت ضروری ہے۔

ترکی۔ پاک و ہند کی تحریروں میں (کتابیات)

ناشر: ہمدرد یونیورسٹی پریس، ہمدرد سنٹر، ناظم آباد۔ کراچی ۱۸۔ پاکستان

قیمت: ۳۵ روپے

ہمدرد فاؤنڈیشن، پاکستان کے صدر جناب حکیم محمد سعید صاحب کی سرپرستی میں ترکی پر اس برصغیر میں جو کچھ کام ہوا ہے اس کی کتابیات تیار کرنے کی ایک اہم کوشش کی گئی ہے۔ ترکی سے برصغیر کے تعلقات کی داستان بہت پرانی ہے۔ ترکوں نے ہندوستان میں ایسے وقت ایک مستحکم حکومت قائم کی جب یہاں کی چھوٹی چھوٹی جاگیردارانہ ریاستیں افتراق وانتشار اور تاراج وتارکی کا شکار تھیں۔ خلافت عباسیہ کے زوال کے بعد انھوں نے مسلمانوں کو ایک مضبوط سیاسی مرکز عطا کیا جہاں سے علم وفکر اور دین ودانش کی کرنیں پھوٹیں۔

ترکی سے متعلق یہ کتابیات انگریزی اور اردو کی ہند وپاک میں شائع ہونے والی کتابوں پر مشتمل ہے۔ یہ موضوع تاریخی، علمی اور ثقافتی اعتبار سے اہمیت کا حامل ہے اور اس پر متحدہ ہندوستان میں عہد وسطیٰ میں بھی لکھا گیا ہے اور اس کے بعد عہد جدید میں بھی، اور اب تک اس موضوع پر کتابیات تیار کرنے کی طرف توجہ نہیں دی گئی تھی۔ کمال اتاترک کے صد سالہ جشن کے موقع پر جب جناب حکیم محمد سعید صاحب انقرہ (ترکی) تشریف لے گئے اور ترکی ہسٹاریکل سوسائٹی کے آفس اور کام کو دیکھنے کا موقع ملا تو احساس ہوا کہ ترکی کی یہ تاریخی سوسائٹی ہندوستان میں ترکی کے بارے میں شائع ہونے

والے رسالوں اور کتابوں سے خالی ہے اور اس ضمن میں یہاں کے لوگ ہندوستان والوں کی خدمات سے بے خبر ہیں۔ اسی احساس کے نتیجہ میں زیرِ نظر کتاب وجود میں آئی۔

اس کتابیات کی ابتدا جناب حکیم محمد سعید صاحب کے پیش لفظ سے ہوئی ہے۔ اس میں موصوف نے متحدہ ہندوستان اور ترکی کے مابین پرانے تعلقات کا ذکر کیا ہے۔ جب اس صدی کے دوسرے اور تیسرے دہے کے شروع میں ترکی میں شدید سیاسی بحران تھا اور سامراجی طاقتیں سلطنتِ عثمانیہ کے حصے بخرے کرکے آپس میں اس کے علاقوں کو تقسیم کرلینا چاہتی تھیں۔

اس کے بعد اس میں ۱۹۴۷ء کے بعد کے پاکستان کا بطورِ خاص ذکر کیا گیا ہے کہ ترکی نے سب سے پہلے اخلاق، محبت اور دوستی کا ہاتھ بڑھایا۔ ترکی اور پاکستان کے مابین تعلقات کے ضمن میں ہندوستان کا جس انداز میں ذکر کیا گیا ہے وہ کسی علمی کتاب کو زیب نہیں دیتا۔ کوئی ضرورت نہیں تھی کہ ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء میں بھارت اور پاکستان کے مابین جنگوں کا ذکر کیا جائے۔ ایک طرف ایسی کتابیات، جس میں متحدہ ہندوستان کی تصانیف شامل کی جا رہی ہوں، ۱۹۴۷ء سے قبل کے متحدہ ہندوستان کی تحریکِ خلافت اور دوسرے یادگار واقعات کا ذکر کیا جا رہا ہو اور دوسری طرف قومی بنیاد پر اختلافی مسئلوں کا ذکر ہو، کچھ بے میل سی بات لگتی ہے۔

پیش لفظ میں برصغیر کے لیے ایک جگہ کے ماسوا کئی جگہوں پر براعظم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو مستعمل نہیں ہے، اور کتابیات میں ماہنامہ جامعہ کے تعلق سے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو ضیاء الحق فاروقی سے موسوم کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ آئندہ اشاعت میں اس کی تصحیح کردی جائے گی۔

اس کتابیات میں بہت سے مضامین اور کتابوں کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے، مثلاً پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کا "یحیٰی کمال: ہندوستان میں ترکی سفیر تھے"، یہ مضمون جو ماہنامہ جامعہ میں شائع ہو چکا ہے، ان کی دوسری کتاب "اشخاص و افکار" جس میں "ضیاء گوکالپ" پر ایک مقالہ ہے، اور ان کی تیسری کتاب "ترکی ادب میں ارکانِ ثلاثہ" کے ذکر سے زیرِ نظر کتاب خالی ہے۔ یہ بھی امید ہے آئندہ اس کتابیات کا جب نقش ثانی تیار ہو تو ان امور کا خیال رکھا جائے گا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حکیم محمد سعید صاحب قبلہ نے اس موضوع پر کتابیات تیار کرا کے ایک قابلِ قدر علمی خدمت انجام دی ہے اور یقیناً وہ اس پر مبارکباد کے مستحق ہیں۔

——— محمد اسحاق

کلچر کا سنہری دور تھا سے بیان کیا جاتا ہے اس دور میں چیرا سلطنت کا طوطی بولتا تھا۔ ماہرین آثار قدیمہ کا کہنا ہے کہ یہ سکہ چیرا راجہ پورائیاں کے عہد میں جاری ہوا تھا۔ سکّے کے ایک جانب تلوار و ڈھال لہراتے ایک شخص کی تصویر ہے۔ دوسری طرف چیرا شاہی خاندان کے حروف، ایک تیر کمان، اس کے ساتھ دو مچھلیاں وغیرہ کی تصویریں ہیں۔

لٹریری پیس پرائز

(پ ٹ ا) ادیب انٹرنیشنل کے حوالہ سے یہ اطلاع موصول ہوئی کہ اردو، ہندی اور پنجابی زبانوں کے مشہور ادیب ڈاکٹر کیول دھیر کی عالمی امن و اخوت پر مبنی ادبی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں "انٹرنیشنل لٹریری پیس پرائز" کے ایوارڈ سے نوازا گیا ہے۔ ٹورونٹو (کناڈا) میں انٹرنیشنل یونیورسٹی آف پیس کناڈا نے ایک خاص تقریب میں انھیں یہ اعزاز عطا کیا۔

ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ کا بحران

کلکتہ، ۲ر نومبر: ہندوستان کے دو سو برس پرانے علمی مرکز ایشیاٹک سوسائٹی کے صدر سوکمار سین کے مطابق مرکز نے رواں مالی سال کے لیے اس سوسائٹی کو ایک کروڑ پانچ لاکھ کی منظور شدہ گرانٹ میں سے ابھی تک صرف ۲۱ لاکھ کی رقم دی ہے۔ اگر جلد ہی پوری رقم نہ دے دی گئی تو سوسائٹی کے صدر اور اس کے دوسرے ارکان اپنے عہدوں سے مستعفی ہو جائیں گے۔ گذشتہ کئی مہینوں سے یہ پرانا علمی و تحقیقی مرکز مالی اور سیاسی بحران کا شکار ہو کر بند ہونے کے بالکل قریب آ گیا ہے۔

وفیات

جامعہ برادری کے دو پرانے کارکنوں کا انتقال

۵ر نومبر کی شب ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری کے پرانے کارکن جناب عبدالرشید صاحب حرکتِ قلب بند ہو جانے سے اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے اور ۸ر نومبر کو مڈل اسکول کے لائبریرین جناب حبیب احمد خاں نے اچانک ہمیشہ کے لیے آنکھیں بند کر لیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحومین کی مغفرت اور پس ماندگان کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔

Regd. No. D-(S.E)-108 Vol. 84 No. 12 December 19

THE MONTHLY JAMIA, Jamia Nagar New Delhi-1 1 002